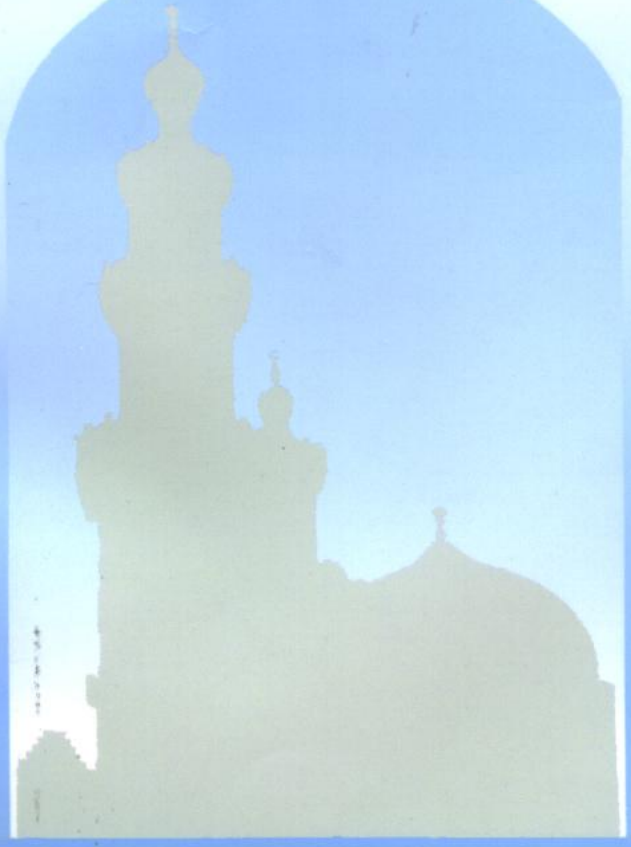
中国伊斯兰文化类型与民族特色

马启成　丁　宏/著



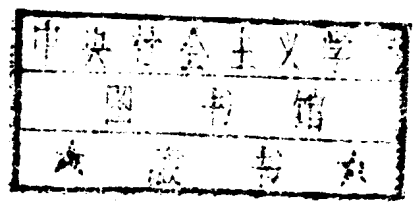
中央民族大学出版社

0100956

201009568

中国伊斯兰文化类型与民族特色

马启成　丁宏　著



中央民族大学出版社

责任编辑：邱　立
封面设计：赵秀琴
责任印制：陈立彬

图书在版编目(CIP)数据

中国伊斯兰文化类型与民族特色/马启成，丁宏著．-北京：中央民族大学出版社，1998.6
ISBN　7-81056-147-2

Ⅰ．中…　Ⅱ．①马…　②丁…　Ⅲ．①伊斯兰教-宗教文化-研究-中国②少数民族风俗习惯-伊斯兰教-研究-中国　Ⅳ．B969.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 08311 号

中国伊斯兰文化类型与民族特色
马启成　丁宏著
*
中央民族大学出版社出版
(北京白石桥路 27 号)
(邮编：100081　电话：68472815)
新华书店北京发行所经销
北京市朝阳区科普印刷厂印刷

850×1168 毫米　32 开　8.375 印张　211 千字
1998 年 6 月第 1 版　1998 年 6 月第 1 次印刷
印数：01—2000 册

ISBN 7-81056-147-2/K・14
定价：15.00 元

前 言

伊斯兰教是人类历史上的重大社会现象，它是包括创世者、教义、派别组织、教规教法和情感体验等复杂内容的综合体，也就是由穆斯林及其组织、伊斯兰思想文化和仪式制度等多种基本要素构成的系统结构。伊斯兰教既是一种信仰体系，又是一种社会力量，也是一种文化现象。

伊斯兰教作为一种历史积淀的宗教文化现象，包摄着相互联系、交渗互涵的广泛内容：

它包摄着信仰的观念。伊斯兰教的六大信条及一整套传说神话、轶闻故事，反映了对超自然、超人类、超现实的“独一真主”的信仰。恩格斯指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”①。伊斯兰信仰观念正是对客观现实的幻想的、神奇的反映，是一种独特的世界观。这是伊斯兰宗教文化最深层的结构。

它包摄着社会意识。伊斯兰信仰观念的许多内容也是社会存在的反映，而且在不同时代、不同阶级社会里，往往是特定阶级的利益和需要的反映。在伊斯兰的社会意识里，既有着历史和时代生活的投影，也包含了阶级矛盾和阶级斗争的折射。

---

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

它包摄着道德伦理。伊斯兰社会意识中的重要内容就是宗教伦理道德规范。它对人生价值、意义作出了特定判断，并提出了一整套制约穆斯林思想行为的准则和规范，在历史上产生的各种影响是巨大的。

它包摄着文学艺术。伊斯兰教重视通过文学艺术手段来表达自己存在的力量，推行自己的教义和思想主张。伊斯兰文学艺术对于吸引广大穆斯林，形成信徒的思想意识、心理境况、道德情感，以及影响世俗文化的发展等方面，都发挥了十分重要的作用。

它包摄着教育。伊斯兰教和其他宗教一样，都十分重视通过教育推行自己的教义和思想主张，达到传播和发展自己的目的，使伊斯兰事业后继有人，经久不衰。伊斯兰宗教教育形式多样，内容丰富，既包括神学教育，也包括一般的世俗教育。在政教合一的国家，它往往也是该国民族传统教育的基本形式。

它还包摄着心理习俗。宗教是有宗教需要的人们的一种真诚而又充满幻想的心理需要。从宗教信仰和理想中激发出来的特殊的情感体验，使教徒们获得内心上的平静和安慰，并且经过长期积累，逐渐渗透到他们的感情、心理和习俗中。在中国，伊斯兰信仰就包含着回回、维吾尔、哈萨克等10个穆斯林民族的情感和心理结构的凝聚。

把伊斯兰教作为一种文化现象来考察、研究是十分重要的。宗教现象是和人类的其他文化现象紧密联系着的。从一定意义上说，迄今为止的人类文化可以分为宗教文化和世俗文化两大类。在中国，儒家、道家(道教)、佛教三家的思想文化融合而构成了中国传统文化，也就是形成了中国文化的多种成分的复合结构。其实，伊斯兰教在中国流传、发展了一千多年，经过与中国穆斯林10个民族结合，相互依存，互相影响，深深地渗透到各民族文化之中，成为这些民族思想文化的重要内容，从而也成为中国文化的一部分。人类文化是一个连续不断的过程，现代文化与传统文化不能也不可能完全割断。

我们要批判地继承和发扬我国传统文化，就必须探寻伊斯兰文化在中国穆斯林民族传统观念中的地位和影响，只有这样，才能汲取中国伊斯兰文化中一切有价值、有活力的精华，为民族文化的发展服务。

我们进行本课题研究的目的，是为对该方面有兴趣的广大人士了解伊斯兰教与中国传统文化提供一点基础知识。为此，本课题的内容围绕两个方面展开：一方面简要地阐明伊斯兰教的诸要素，另一方面揭示伊斯兰教与中国传统文化、中国穆斯林民族的内在关联。

在阐明伊斯兰教诸要素方面，本课题从伊斯兰教的历史、经典、教理、宗教制度和禁忌五个侧面加以论述。首先叙说伊斯兰教的兴起、意义和历史演变、对外传播，便于读者对伊斯兰教获得一种历史感；接着简述伊斯兰教的根本经典《古兰经》、“圣训”以及这两部著作在中国的翻译和各种版本；随后介绍伊斯兰教的基本信仰和宗教制度、节日和禁忌，通过这些方面的叙说，使读者能对伊斯兰教有一种主体的、全方位的了解。

在揭示伊斯兰教与中国穆斯林民族文化的横向联系方面，本课题分别从文化属性、宗教属性、民族属性三个方面加以论述，并简要地介绍中国穆斯林各民族。在阐述文化属性时，文中强调中国伊斯兰文化从来源上说，它是由国外传入的，是世界伊斯兰文化的一部分，体现着这一文化的广泛内容及其与各种文化元素之间的相互联系，但从形成发展讲，中国伊斯兰文化吸收了中国穆斯林各民族固有的本土文化，是中国民族化的产物，又与中国文化分不开。这两方面都显示了中国伊斯兰文化的大文化属性及其源远流长、博大丰富、影响深远的特点，意在说明中国伊斯兰文化在中华文化中所占有的重要地位；在阐明中国伊斯兰文化的宗教属性时，文中重点阐述了伊斯兰教义与儒家思想文化的结合，从而形成了中国伊斯兰教的哲学思想和伦理道德观，并叙说了中国伊斯兰教各派别形成的

历史、特点和影响；在阐述中国伊斯兰文化的民族属性时，文中指出，中国伊斯兰文化同其他文化一样，既有“质”的规定性又有类别的划分。由于中国各族穆斯林分布地域辽阔，社会文化背景和生态环境不同，各民族来源和形成以及接受伊斯兰信仰的时间、途径也不一样，因而其内部又呈现出多种形态和地区特色，因此文中把中国伊斯兰文化区分为两大系统，即内地伊斯兰文化与新疆伊斯兰文化，并就这两大系统如何积淀起来，以及它在各民族中产生哪些重大影响和作用等方面分别进行了叙述；宗教和民族从理论上讲虽说概念截然有别，但二者之间又有难以割舍的紧密关系，这种关系在伊斯兰教与中国穆斯林民族之间表现得尤为明显，从这个角度讲，本课题不仅是宗教研究的范畴，也是民族研究的重要内容，所以这里也将中国十个穆斯林民族进行了系统的论述和介绍。

本课题是我们承担的中央民族大学“八五”科研项目，在写作过程中得到本校民族学系及科研处同志的诸多帮助，其能够出版更是得力于中央民族大学出版社领导及同志的大力支持与友好协作。谨在此向所有这些单位表示衷心的感谢。

目 录

前言 …… 1
第一章 伊斯兰教的兴起、演变和外传 …… 1
第一节 穆罕默德与伊斯兰教的兴起 …… 2
第二节 伊斯兰教的传播和发展 …… 12
第二章 伊斯兰教的经典 …… 26
第一节 《古兰经》 …… 26
第二节 “圣训” …… 35
第三章 伊斯兰教的基本信仰和制度 …… 40
第一节 基本信仰 …… 40
第二节 宗教制度 …… 44
第三节 宗教节日 …… 50
第四节 宗教禁忌 …… 57
第四章 中国伊斯兰文化的大文化属性 …… 62
第一节 伊斯兰文化是综合体 …… 62
第二节 两种文化的交融 …… 65
第三节 源远流长、博大丰富、影响深远 …… 72
第四节 伊斯兰教在中国的传播和文化差异 …… 78
第五章 中国伊斯兰文化的宗教属性 …… 85
第一节 中国伊斯兰教的哲学思想 …… 86

第二节 中国伊斯兰教的伦理道德思想 …… 94
第三节 中国伊斯兰教的派别 …… 98
第六章 中国伊斯兰文化的民族属性 …… 118
第一节 内地回族等的伊斯兰文化 …… 120
第二节 新疆维吾尔等族的伊斯兰文化 …… 146
第七章 中国穆斯林民族(一) …… 164
第一节 维吾尔族 …… 164
第二节 哈萨克族 …… 187
第三节 柯尔克孜族 …… 197
第四节 乌孜别克族 …… 206
第五节 塔塔尔族 …… 212
第六节 塔吉克族 …… 216
第八章 中国穆斯林民族(二) …… 221
第一节 回族 …… 221
第二节 东乡族 …… 249
第三节 撒拉族 …… 254
第四节 保安族 …… 258

第一章　伊斯兰教的兴起、演变和外传

伊斯兰教于公元七世纪初产生在阿拉伯半岛。它原为阿拉伯民族的宗教，千百年来，由于政治的、经济的以及其他的原因，得到广泛传播和发展，成为当今世界流行的第二大宗教。

“伊斯兰”（al—Islam）一词系阿拉伯语的音译，意即“顺从”、“安宁”等，指顺从和信仰宇宙独一的最高主宰安拉及其意志，以求得“两世”（“今世”和“后世”）的和平与安宁。中国穆斯林学者有人将其解释为“顺乎主命（安拉）而获安者也”。信奉伊斯兰教的人统称为“穆斯林”（Muslim，意为顺从者）。根据比较流行的说法，当今世界穆斯林的总人口在8亿至10亿。科威特出版的一本叫《阿拉伯人》的杂志，1987年刊载的数字是9亿2千万人，占当时世界总人口（48亿8千万）的18.54%。穆斯林分布在世界80多个国家和地区，其中穆斯林人口在1000万以上的国家有印度尼西亚、阿尔及利亚、阿富汗、埃及、巴基斯坦、尼日利亚、埃塞俄比亚、孟加拉、摩洛哥、苏丹、沙特阿拉伯、土耳其、伊拉克、伊朗、印度和中国等。从世界范围来看，穆斯林主要分布在亚洲和非洲，亚洲居多数，欧洲的阿尔巴尼亚、保加利亚、南斯拉夫和塞浦路斯等国，穆斯林也有相当的比例。美国及拉美等地，有数百万黑人也信奉伊斯兰教。

第一节 穆罕默德与伊斯兰教的兴起

一、伊斯兰教产生前阿拉伯半岛的社会状况

伊斯兰教是由穆罕默德创立于阿拉伯半岛的宗教。穆罕默德生活的时代（约570－632年），正是阿拉伯半岛社会发生大变动的时代。这个大变动是由两个方面因素促成的：一是半岛大部分地区原始社会开始解体，阶级社会加速形成；二是外族势力的入侵，激发了阿拉伯人民族感的觉醒，伊斯兰教的产生是这种思想意识在宗教上的强烈反映。

阿拉伯半岛位于亚洲的西南部，北界叙利亚沙漠，东濒波斯湾和阿曼湾，南滨印度洋，西为将亚、非大陆分开的狭长的红海，总面积约300万平方公里，是世界上最大的半岛。

伊斯兰教产生以前，阿拉伯半岛居民主要从事畜牧业，农业人口较少。除也门等较开化地区以及遍布各地绿洲中城镇的居民过定居生活外，大部分居民逐水草而居，过着游牧生活。定居民和游牧民之间，还有半定居和半游牧民。游牧的阿拉伯人，叫做贝都因人，他们通常依血缘关系结成为部落，每个部落便是一个基本单位。当时阿拉伯半岛没有统一的政权机构，各部落各自独立，各自为政，为争夺水源、牲畜、牧场，甚至为抢劫、掠夺以及微不足道的事情，常会引起部落之间的纠纷与战争，有的战争甚至延续几十年之久。

半岛各地发展很不平衡：阿拉伯半岛的广大游牧区，原始社会正处在解体之中，而西南部的也门，早已进入奴隶制社会，但当时被波斯占领。在麦加等商业城市，奴隶制已占优势。奴隶主不仅占有大批奴隶和土地，拥有大量的牲畜和巨额财富，而且经营商业、放高利贷，成为新兴的商业贵族阶级；奴隶和穷苦人民处于社会的底

层。奴隶的主要来源为战俘，也有从半岛外贩运来的黑奴和白奴，乌卡兹等集市重镇有买卖奴隶的市场。奴隶从事繁重的体力劳动，终年辛苦，不得温饱，经常遭受鞭笞和苦刑，甚至被奴隶主杀害。他们是奴隶主、商业贵族的私有财产，可以随意买卖。当时阶级分化极为严重，形成鲜明的阶级对立。

各氏族部落之间的矛盾也极为明显。为了各自的利益及物质需要，各部落间的战争和仇杀事件不断。弱小的氏族部落依靠强大的氏族部落，并结成联盟，以求得保护；强大的氏族部落，常常通过战争，掳夺物资财富和奴隶。得来的战利品，大部分被奴隶主据为己有，因此氏族部落之间的矛盾，实际上是奴隶主之间争夺财富的矛盾，由此引起的战争，极大地破坏了生产力，严重影响了人民的生活和半岛内外的商品交换，造成了整个半岛的长期分裂，为强邻提供了入侵的机会，从而加深了阿拉伯半岛的政治、经济和民族危机。

外族势力的入侵，则进一步加剧了阿拉伯半岛的社会危机。

公元 7 世纪以前，阿拉伯半岛是沟通欧亚非三洲商品贸易的水陆交通要道。半岛西南的也门，自古就是东西方海上交通的枢纽。东非、印度和中国等地的商品，从也门经半岛西部红海沿岸，再北运至巴勒斯坦和叙利亚的各个港口，向地中海沿岸各国出售。在古代东西方贸易中，南阿拉伯盛产的乳香，畅销各地。

阿拉伯半岛所具有的战略地位和经济价值，必然引起强邻的垂涎和争夺。远在公元前 1 世纪，罗马帝国驻埃及总督爱里乌斯·盖留斯，就曾攻入希贾兹和也门，企图征服阿拉伯半岛红海沿岸，垄断东西方贸易，打击波斯的帕提亚王朝。从公元 2 世纪到 6 世纪的几百年间，埃塞俄比亚人先后与罗马和拜占庭帝国结成联盟，经常压迫、掠夺、占领也门，拜占庭想通过埃塞俄比亚把阿拉伯氏族部落置于自己的影响之下，利用他们来反对波斯。当时埃塞俄比亚和拜占庭都是基督教国家，半岛上奈季兰的基督教徒与他们关系密切，

而他们则以奈季兰基督教徒的保护者自居。公元525年，埃塞俄比亚在拜占庭的怂恿和支持下，借口也门国王杀害了奈季兰的基督教徒，派兵7万，越过红海，攻占了也门。埃塞俄比亚人在萨那建立了一个很大的基督教堂，极力推行使也门基督教化的政策。570年，埃塞俄比亚驻也门总督亚布拉哈对麦加发动进攻，因军中天花流行，遭到失败。公元575年，波斯萨珊王朝出兵赶走了埃塞俄比亚入侵部队，成为也门的统治者。

由于外来的侵扰，造成也门混乱不堪的局面，给阿拉伯人带来巨大灾难。延绵不断、旷日持久的战争，使半岛西南部遭到严重破坏，土地荒芜，人烟稀少，灌溉系统荒废，城市一片萧条，商业急剧衰落，南北货运锐减，破坏了红海商道贸易。在这种情况下，波斯人另辟了一条从波斯湾经幼发拉底河、底格里斯河流域到地中海的航线，沟通东西商路，因此红海商道萧条，南阿拉伯人的商业经济面临危机。

传统商路的改变，加深了阿拉伯社会固有的经济危机和阶级矛盾。奴隶主贵族阶级，以加重对奴隶、牧民、农民和手工业者的压榨和剥削来转嫁因经济危机所受的损失；商业资本流向农村和牧区，高利贷者发放高利贷，对农牧民进行更残酷的剥削。许多依靠过境贸易生活的平民，更加贫困，驼夫、搬运夫和以护送商队为业的保镖，无以为生。在这样的条件下，深受苦难的广大阿拉伯劳动人民，忍无可忍，纷纷揭竿而起，半岛各地不断发生起义。当时阿拉伯社会各种矛盾急剧加深，而穆罕默德的诞生地和伊斯兰教的发源地麦加，则成为社会基本矛盾的焦点。

麦加是阿拉伯半岛传统商道的必经地，境内有著名的“天房”克尔白和清澈的“渗渗泉”，这是古代阿拉伯人精神崇拜的中心。克尔白天房有各氏族部落崇拜的偶像和全岛视为“圣物”的黑石。阿拉伯人非常敬重克尔白天房的尊严，朝拜者络绎不绝。朝拜期间，人们在那里赛诗，交换物品，进行广泛的贸易。麦加还吸引不少外国

商人，他们不仅来做生意，而且把希腊、罗马和波斯的思想文化也带到阿拉伯半岛。

麦加的居民主要是古莱氏部落。古莱氏部落的奴隶主贵族，享有守护克尔白天房、主持朝拜事宜、征收麦加集市税、管理渗渗泉的特权。他们在这些特权中，获得许多利益，在各氏族部落中的地位，也很优越，对其他部落也很有影响。古莱氏奴隶主，经营大规模的商队贸易，处于执阿拉伯商业牛耳的地位。

麦加的富商巨贾，拥有大量的财富和奴隶。他们挥金如土，与贫苦人民形成鲜明的阶级对立；氏族部落之间的矛盾，在麦加同样严重存在。麦加的氏族部落与麦地那的氏族部落互为仇敌，战火长期不息；民族矛盾在麦加表现也很突出。因其特殊的地位，麦加先后受到埃塞俄比亚和波斯入侵的严重的威胁。麦加的奴隶主操纵阿拉伯半岛的商业，所以麦加靠商队为生的人最多，外敌入侵，特别是传统商道的改变，使其经济方面蒙受的灾害最深。

由于麦加是阿拉伯半岛的宗教、经济、文化中心，集中地反映了阿拉伯社会的基本矛盾，因此，它成为社会基本矛盾的焦点。以后的伊斯兰教产生于此地，是与它的中心地位分不开的。

总之，伊斯兰教产生以前的阿拉伯社会正处于各种矛盾不断激化，半岛危机四伏的境况中，面临如此形势，唯一解决的办法，就是把分裂的阿拉伯半岛统一起来，这样才能抵御外族的入侵，夺回商道和市场，寻找新的土地和牧场。因此，实现半岛政治上的统一，已经成为历史进程中的客观要求。伊斯兰教就是在这样的历史条件下产生的，它是当时阿拉伯社会政治变革和经济要求在意识形态上的反映。

二、伊斯兰教产生以前阿拉伯人的宗教信仰

伊斯兰教产生以前，阿拉伯人没有统一的信仰。当时阿拉伯半岛社会生产力低下，大自然给人们带来灾难和痛苦，同时也带来好

处和幸福。对这类与人的生活息息相关的自然现象，在当时的条件下，人们很难做出解释，于是就产生种种的幻想和假设，把一些自然现象和过程看作有意识的实体在活动。他们把人与人之间的社会关系和心理状态强加到与自然界的关系上面，认为给他们带来危害的东西具有精灵，而给他们带来好处的东西则具有神灵，从而产生了原始宗教信仰。所以《古兰经》指出，在伊斯兰教产生以前阿拉伯半岛的人们“敬事许多神灵”(36：74)[①]。据记载，阿拉伯人的原始宗教信仰主要有以下几种：

首先是对大自然的崇拜。水是人和其他生物不可缺少的东西，而阿拉伯半岛的大部分地区雨水稀少，于是阿拉伯人视水为“救星”，视泉水为“神水”，如把麦加的渗渗泉奉为“圣泉”；岩石具有不同的形状和色彩，在人们生活中有不同的用途，于是一些岩石也被视为具有神灵的东西，或者把它看作神的住所（别季尔）加以崇拜，人们保护它，抚摸它，以祈求从它获得力量。“别季尔”有的固定在某处，有的则随部落移动。在后一种情况下，“别季尔”在战时还起着部落保护神的作用，人们在它上面覆以华盖，放在骆驼上搬运。麦加克尔白寺墙上镶的黑石（实为一块陨石）至今被视为圣物，就是这种习俗的遗迹。

其次是天体的崇拜。天上布满繁星，光泽不一，变化莫测，在夜间还可以给人指示方向，于是阿拉伯人就把星星的变化同社会现象和自然现象联系起来，形成一种占星术；农业区主要崇拜日神，因为农作物的生长离不开太阳的照射；牧区主要崇拜月神，沙漠带给人的是炎热和干燥，而柔和的月光不仅给人带来凉爽，而且能使牧草着露，树木滋润，因此，对游牧人来讲，月亮是他们最高的神灵。

第三是对动、植物的崇拜。在社会生产力发展低下的情况下，动

---

① (36：74)，即《古兰经》第36章第74节。以下所引《古兰经》文均以此形式。《古兰经》为马坚先生译本，中国社会科学出版社，1980年出版。

物和野生植物是古代阿拉伯人借以生存的必不可少的东西，于是产生了对动植物的崇拜。各地有不少被崇拜的“神树”，麦加东面纳赫拉有三颗大树，被视为阿拉伯三女神之一的乌扎神的圣所，人们向其顶礼膜拜，供献祭品。人们对动物的崇拜不十分明显，但存在，如对骆驼的重视不同于其他的牲畜。若骆驼生了五胎，第五胎又是母的，主人就将它的耳朵割开，从此不再骑它，也不再用它驮货；公驼的后代能生殖繁衍时，它自己就可“告老”，不再服役，无论走到哪里，人们也不再驱逐它。伊斯兰教产生后，对此都加以否定，说“真主没有规定缺耳驼、逍遥驼、孪生羊、免役驼”（5：103）。

第四是祖先和灵魂崇拜。阿拉伯人信奉灵魂不灭，认为死者的灵魂生活在另一个世界，特别对在战争中牺牲的人，备加崇敬。生者的行为必须对死者及其亲属负责，并举行一定的吊祭礼仪和活动，祈求得到祖先的保佑。

第五是偶像崇拜。在伊斯兰教兴起之前，偶像崇拜在阿拉伯半岛普遍存在。每个部落都有自己奉祀的神，但一般也承认别的部落的神在各自范围内的影响，同一个神也往往为不同的部落所崇奉。某些圣地，例如麦加，对人们特别具有吸引力，许多部落从很远的地方到麦加去朝觐。麦加的克尔白殿供奉着麦加及其周围的部落和氏族所崇拜的偶像。其中安拉是麦加人所信诸神中的首要神灵。据史学家考证，“安拉”一词是很古的，古代南阿拉伯语的铭文中就有这个名称；在公元前5世纪的列哈彦铭文中，这个名称屡次出现。克尔白神殿被称作“安拉的房屋”；穆罕默德的父亲名叫阿布杜拉，意为“安拉之仆”。研读《古兰经》（31：25、32；29：61、65；39：38；43：9）时，人们也可以发现，在伊斯兰教以前的时代，安拉已被麦加人尊为造物主、最高的养育者，是人们在危难之际可以呼吁求救的唯一神灵。但是，穆罕默德信奉的安拉与麦加人的概念显然有所不同。在伊斯兰教以前，安拉作为至上神的观念虽然被人熟知，但人们在信仰安拉的同时，依然没有放弃对其他偶像的信仰。

除以上信仰外，犹太教和基督教在阿拉伯半岛的传播，对阿拉伯人的信仰也产生了很大的影响。

犹太人是从巴勒斯坦迁去的。公元70年，罗马人镇压巴勒斯坦起义，摧毁耶路撒冷，屠杀居民，犹太人四处逃散，其中一部分逃入阿拉伯半岛。在半岛南部，犹太教曾产生过很大的影响，希木叶尔王室就曾改奉犹太教为国教；在半岛西北部，犹太人作为组织严密和居住集中的农业社团，占据了一些地区的绿洲和良田，从事农业和手工业生产，同时还垄断了当地的集市和金属制品贸易，在经济上占有优势。

犹太教为一神教，其一神观念、政教合一的神权政体和建立民族国家的强烈意愿，对长期处在部落纠纷、外族入侵等内忧外患之中的阿拉伯人具有强大的吸引力。因此，犹太教为伊斯兰教的产生注入了外来因素。

基督教传入半岛的时间要晚一些。基督教派别众多，传入半岛的主要是两个大教派：聂斯脱利派（景教）和雅各派（一性派）。基督教也为一神教，传教士在布道中宣传《旧约》、《新约》中的“死后复活”、“天堂地狱”、“上帝创世”、“救世主”和“天国”等故事传说，吸引了饱受风霜和苦难的阿拉伯人。不少阿拉伯人皈信了基督教，一些人还出家修行和建立修道院。纳季兰是基督教徒在阿拉伯半岛的主要居住地，在这里有一座仿照麦加克尔白殿建造的基督教堂，他们想以此与麦加的克尔白争胜，被称为“纳季兰的克尔白”。也有的历史学家讲，这座“克尔白”原为阿拉伯人朝觐的地方，基督教传入后才改为教堂。

犹太教和基督教在阿拉伯半岛展开了激烈的斗争。例如希米叶尔国王祖·诺瓦斯改奉犹太教后，十分狂热，常帮助犹太人压迫纳季兰的基督教徒。公元522年，信奉基督教的埃塞俄比亚人两次派出大军，去帮助纳季兰的基督教徒。525年，埃塞俄比亚人打败了祖·诺瓦斯，在红海沿岸建立了殖民地，直到575年被波斯人取而代

之。

总之，在伊斯兰教产生以前，阿拉伯人中间已经出现了模糊的一神观念，氏族制度的瓦解和社会矛盾的加剧，使得部落宗教的观念和仪式越来越不合时宜。在这种背景下，一些人对偶象崇拜表示怀疑和否定，产生了对个人信仰和道德的追求，开始转向超越部落的有关个人得救的宇宙神信仰。但是，正在激烈竞争的基督教和犹太教，带有异族入侵的背景，有悖于阿拉伯人的民族感情。因此，有人开始在宗教领域中进行探索，主张追求真正的一神信仰。这些人后来被称为“哈尼夫”，意思是“正统的”、“正确的”。他们作为宗教领域中主张改革的先驱，可以视为穆罕默德接受一神教义的媒介。但是，能为广大阿拉伯人接受和信奉的新宗教，必须完全独立于基督教和犹太教，又要能担负社会变革的历史任务。这一超出哈尼夫的模糊一神观念而进一步发展一神信仰的使命，是由穆罕默德完成的。

三、穆罕默德与伊斯兰教的兴起

一般认为，穆罕默德约于 570 年出生于麦加古莱氏部落的哈希姆家族。在他出生前，他的父亲已经去世，母亲也在他 6 岁时死去。这个无父无母的孤儿由祖父阿布杜·穆塔里布、伯父阿布·塔里布相继抚养。他所属的哈希姆家族，是古莱氏部落的核心，但不是在麦加占统治地位的贵族。因为生活贫困，穆罕默德从小就放牧，传说 12 岁就随祖父和一支商队来往于巴勒斯坦、叙利亚等地，多年来以商队保镖为职业。在他 25 岁那一年，受雇于麦加一位贵妇海底彻，替她经理商务。当时，海底彻独立支撑着一个商行，相当有钱。她倾慕穆罕默德超群的才能，不久与他结为夫妇。从此，穆罕默德的生活发生了重大的变化。他开始有闲暇时间研究一些感兴趣的问题。他选择了麦加附近的一个小山洞——希拉山洞，常到那里静坐沉思。

穆罕默德生活的麦加，不仅是半岛的宗教中心、商业重镇，更

是半岛政治风云会集之地，穆罕默德在这里目睹了阿拉伯半岛风云的变化，亲身感受到了整个社会的政治脉搏，培养了他的政治眼光。到他 40 岁时，即公元 610 年，穆罕默德举起了以“安拉独一”为特征的伊斯兰旗帜，开始了统一阿拉伯半岛的活动。

穆罕默德创立伊斯兰教，并以此旗帜统一阿拉伯半岛的活动，分为三个历史时期或阶段，即麦加时期（610－622 年）、麦地那时期（622－630 年）、占领麦加最后完成半岛统一时期（630－632 年）。

麦加时期是穆罕默德创立伊斯兰教的初期。这时的穆罕默德以宗教家身分出现，着重宣扬的是安拉的万能、末日审判、地狱的惩罚、天堂的至乐。他把麦加克尔白神殿中供奉的安拉奉为宇宙独一无二的神，教人们只崇拜它，放弃对其他神灵的崇拜；同时宣称自己是安拉的使者。这样，信奉“安拉是独一无二的神，穆罕默德是安拉的使者”便成为伊斯兰教的最高信条，同时也是穆罕默德统一阿拉伯半岛的政治纲领。这是用宗教的语言发出的统一半岛的政治号令，从而把创立宗教和统一半岛的活动紧密地结合在一起。在宣教的同时，穆罕默德还提出凡穆斯林不分氏族部落，皆为兄弟，应联合起来，消除血亲复仇，并提出禁止高利贷盘剥，行善施舍，赈济贫弱孤寡和善待、释放奴隶等一系列社会改革的主张，受到广大下层群众的拥护，许多人纷纷皈信伊斯兰教。由于穆罕默德所传教义从根本上动摇了部落传统多神信仰的地位，触犯了麦加古莱氏贵族掌管克尔白的宗教特权和经济利益，因而遭到他们的强烈反对和迫害，使穆罕默德和穆斯林在麦加难以立足。

622 年 9 月，穆罕默德同麦加穆斯林迁往麦地那，这就是“希吉拉”（迁徙），它标志着伊斯兰教进入新的历史发展阶段。这一年为伊斯兰教新纪元的开始，故伊斯兰教历又称为“希吉拉历”。

麦地那时期是阿拉伯半岛统一运动迅速发展时期，也是伊斯兰教形成的时期。麦地那位于麦加西北方，伊斯兰教传入以前，这里同整个阿拉伯社会一样，处于氏族社会解体、阶级社会形成的激剧

变动时期。穆罕默德到达麦地那时，这里有两个阿拉伯人部落和三个犹太人部落。这时，穆斯林又由两部分人组成，从麦加迁来的人数不多，被称为“迁士”；大多数则是“希吉拉”之后入教的，被称为“辅士”。能否处理好迁士与辅士的关系，处理好阿拉伯人与犹太人的关系，这是关系穆罕默德事业成败的大问题。所以到了麦地那后，穆罕默德领导穆斯林进行了一系列政治、经济和宗教改革。他首先以伊斯兰教作为统一和团结的思想旗帜，号召穆斯林“顺从安拉和使者”，并派出“圣门弟子”到麦地那各阿拉伯部落传教。他制定了作为穆斯林和犹太人在处理内部民事和对外关系中共同遵守的《麦地那宪章》，在信仰自由和结盟的基础上同犹太人各部落达成某些协议，实行和平共处。在实现了麦地那统一后，以伊斯兰教共同信仰代替部落血缘关系，建立了政教合一的穆斯林公社（乌玛）。穆罕默德成为麦地那宗教、政治、军事和司法的最高领袖，在“凡穆斯林皆兄弟”的号召下，将迁士和辅士团结在乌玛周围。穆罕默德以安拉“启示”的名义，完成了伊斯兰教义体系及各项制度的创建。他完整地确立了以信奉独一安拉为核心的五大信仰纲领；规定了穆斯林必须履行的五项天命功课及仪则；制定了包括宗教教规、民事、刑事、商事、军事等方面的法律制度；确立了以止恶扬善为核心的一系列行为规范和社会道德准则。为巩固麦地那政权，穆罕默德组织了穆斯林武装，在“为安拉而战”的号召下，于公元624—627年间，领导穆斯林武装同麦加贵族进行了数次战斗，打击了麦加贵族的锐气，从此，穆斯林由防御转入战略进攻。628年，穆罕默德以朝觐为由，率军至麦加近郊，麦加贵族被迫妥协，同穆罕默德签订了《侯代比亚和约》，决定双方休战10年。穆罕默德利用休战时机，向邻国和半岛上的一些阿拉伯部落派出使节，携带国书，向其国王和部落首领宣传伊斯兰教，以扩大影响；同时派出武装讨伐海巴尔等地聚居的犹太人，以扫除反对势力的侵扰。

630年，穆罕默德以麦加贵族违背协议为由，率领穆斯林大军，

进逼麦加城下。以艾布·苏富扬为首的麦加贵族被迫请降，接受伊斯兰教，并承认穆罕默德的先知地位，麦加全城居民宣布皈信伊斯兰教。进入麦加后，穆罕默德下令捣毁克尔白殿内全部偶像，并改克尔白殿为清真寺，宣布克尔白为禁地。麦加克尔白便成为世界穆斯林礼拜的朝向和朝觐的中心。

631年，阿拉伯半岛各部落相继皈信伊斯兰教，承认穆罕默德的领袖地位，基本上实现了半岛的政治统一。穆罕默德成为这个国家的政治领袖，麦地那成为新国家的首都。632年3月，穆罕默德率10万穆斯林到麦加进行了他的最后一次朝觐，史称“辞别朝觐”。穆罕默德亲自确立了朝觐的一系列仪典，成为以后穆斯林朝觐所遵循的范例。他发表了辞朝演说，以“安拉”的名义，宣布伊斯兰教的胜利，强调穆斯林之间团结和统一的重要性。同年6月8日，穆罕默德，这位阿拉伯人的杰出领袖在麦地那病逝。至此，他所创立的伊斯兰教已形成在半岛占统治地位的宗教，成为阿拉伯民族的精神支柱，揭开了伊斯兰历史的新篇章。

第二节 伊斯兰教的传播和发展

穆罕默德去世后，由于他生前没有留下关于继任者问题的遗嘱，因此引起了伊斯兰教内部为争夺继任人（哈里发）地位的纷争。结果，穆罕默德的密友和岳父艾卜·伯克尔当选为第一任哈里发，从而产生了对伊斯兰教影响深远的哈里发制度，并出现了一个空前发展的时期。哈里发制度从632年一直延续到1924年3月土耳其凯末尔主持的大国民会议正式决定废除哈里发制度才告结束。伊斯兰教经历了漫长的哈里发时期的发展和变化，到1798年法国拿破仑入侵埃及以后，伊斯兰教国家开始沦为西方的殖民地，从而揭开了近代伊斯兰教史的序幕。

一、四大哈里发时期

穆罕默德逝世以后，先后继任政教合一首领的是艾布·伯克尔（632－634 年在位）、欧麦尔（634－644 年在位）、奥斯曼（644－656 年在位）和阿里（656－661 年在位）。他们都是通过选举产生的，被称为正式的哈里发。这一时期被称为伊斯兰教的“四大哈里发”时期。

艾布·伯克尔上任后，阿拉伯半岛的政局并不十分稳定，曾一度出现动乱局面。穆罕默德在世时，虽然半岛各地曾派代表团到麦地那表示归顺。但由于交通不便，时间又短，从属关系尚未确定。所以，当穆罕默德去世后，一些部落以先知去世为借口，拒绝交纳“天课”。还有人自称“先知”，与麦地那分庭抗礼。面对这种情况，艾布·伯克尔决心采取果断的措施，一方面与那些动摇的部落重新谈判，另一方面对拒不投降的叛乱者实行讨伐。他命哈立德·伊本·瓦立德率师出征，先后击败了半岛中部的泰伊族、艾赛德族、哈尼法等族中的叛乱者，处决了自称先知的哈立法族首领赛里麦。别的穆斯林将领，在巴林、阿曼、哈达拉毛和也门等地，也获得了胜利。半岛复归统一，进一步树立了伊斯兰教的权威。

在迅速镇压了各地的叛乱活动之后，在伊斯兰教的旗帜下，开始了阿拉伯人的对外征服。633 年秋季，艾布·伯克尔派遣 3 支部队，向外远征。阿拉伯军在死海南边打败了拜占庭驻巴勒斯坦的总督塞基阿斯，并于加沙附近，几乎全歼塞基阿斯残部。拜占庭皇帝希拉克略组织反击，艾布·伯克尔命令正在伊拉克作战的哈立德·伊本·瓦立德驰援。哈立德急行军 18 天，奇迹般出现在大马士革附近，包抄到拜占庭军的后方。634 年 7 月底战败拜占庭，打开了巴勒斯坦的门户。当胜利的消息传到麦地那时，艾布·伯克尔已生命垂危。他去世前，指定欧麦尔继任哈里发。

欧麦尔是一位精力充沛、才略出众的政治家。他执政的十年，是

阿拉伯人胜利地进行开拓和巩固的时期。他继位时，拜占庭和萨珊帝国之间由于延续了半个多世纪的战争而大伤元气，欧麦尔乘此机会先后征服了叙利亚、巴勒斯坦、伊拉克、波斯、埃及等地，并采取凡皈信伊斯兰教者免交人丁税的政策，吸收被征服地的居民改奉伊斯兰教，使伊斯兰教进一步发展成为世界多民族信仰的宗教。他初步确立了国家的行政管理制度、司法制度、军事制度、土地制度和年俸分配制度。他还制定了伊斯兰教历，以622年7月16日作为纪年元旦，以纪念穆罕默德由麦加迁往麦地那这一重要历史事件。以后，伊斯兰教节日和宗教活动均以该历为依据，一直延续至今。

可惜的是，正当欧麦尔声威大振之际，却于644年11月3日在清真寺领导晨礼时被刺。他在临终前指定六名“圣门弟子”组成选举团，由选举团亲自推一人为哈里发。结果，奥斯曼当选为第三任哈里发。

奥斯曼执政时，继续西进征服北非，攻占伯尔克、的黎波里、迦太基；在东部征服亚美尼亚，重新平定了波斯和呼罗珊地区的叛乱，远征军在中亚到达巴尔赫、喀布尔和伽色尼，并促使这些地区的众多居民改奉了伊斯兰教。为统一伊斯兰教思想、指导宗教活动和立法，奥斯曼在位时期，在艾布·伯克尔时所辑录的《古兰经》原抄本的基础上，经多次搜集、反复对照、核订和考证，编纂成奥斯曼定本《古兰经》，为伊斯兰教和阿拉伯语向世界的传播提供了经典依据。

奥斯曼共在位12年，于656年6月17日，被刺身亡。6月24日，阿里在麦地那被拥立为第四任哈里发。

阿里执政时，因伊斯兰教上层领导集团争夺哈里发权位的斗争进一步激化，导致了穆斯林之间的内战，出现了彼此对立的政治派别，此后，伊斯兰教在政治和宗教思想上陷于分裂。661年，阿里被刺后，四大哈里发时期结束。

四大哈里发统治伊斯兰教的30年，经过平定阿拉伯各氏族部落

的反抗和不断向外开拓，不仅巩固了伊斯兰教在阿拉伯半岛的统治地位，而且向着半岛以外更广阔的地区发展，忠实、有效地继承了穆罕默德的事业，在伊斯兰教史上占有非常重要的地位。

二、倭马亚王朝时期

公元661年，麦加古莱氏部落倭马亚家族出身的穆阿维叶建立了倭马亚王朝，并把伊斯兰教政治中心从麦地那迁到叙利亚的大马士革，使哈里发国家成为一个君主专制的封建国家。在经济上阿拉伯人由游牧走向了定居的农业道路，并统一了币制和税收，分封土地，封建制进一步确立。在文化上，吸收了被征服地区（希腊、罗马、波斯、印度）的先进文化与科学技术，开始形成多民族的“阿拉伯－伊斯兰文化”。在宗教上，采取减免人丁税、招募军队等政策，鼓励异教徒改奉伊斯兰教，并在各地兴建清真寺作为宗教活动和教育的中心，以《古兰经》和“圣训”立法，向各地派出教法官和传教师，主持司法和宗教活动。在军事上，发动了更大规模的对外扩张，从7世纪中到8世纪初，阿拉伯人继续东进，先后占领了阿富汗和印度西北部，进入中亚的阿姆河以北地区，并征服了外高加索，控制了中亚的大部，势力直达帕米尔高原。与此同时，向西征服了突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥，消灭了拜占庭帝国在北非的势力，使当地游牧人柏柏尔人改信了伊斯兰教。711年，以柏柏尔人为主组成的阿拉伯军队渡过直布罗陀海峡，进攻西班牙，经过三年的战争，占领了比利牛斯半岛，使伊斯兰教传入了西南欧。

这样，在倭马亚王朝时期，伊斯兰教的势力自西欧比里牛斯山起，经过西班牙、北非、叙利亚、美索不达米亚、波斯，折入中亚细亚，一直扩展到中国和印度的边境，形成了地跨亚非欧三洲的庞大的阿拉伯哈里发帝国。在这个大帝国中，有着各种民族、语言和宗教，但其核心力量则是阿拉伯人和信仰伊斯兰教的各族穆斯林。

倭马亚王朝末期，帝国内部政治、宗教斗争激化，持续不断的

教派争端、宫廷的奢侈挥霍、王族的争权夺利、连年的动乱和战争造成财政上的枯竭、地方官吏的贪污腐化和苛捐杂税，各地爆发了大规模的人民起义。750年，倭马亚王朝被推翻，由穆罕默德的叔父阿拔斯的后裔艾布·阿拔斯夺取了哈里发地位，建立了阿拔斯王朝。

三、阿拔斯王朝时期

阿拔斯王朝时期(750－1258年)是伊斯兰教封建国家发展成熟时期。它是阿拉伯帝国的第二个王朝，首都在巴格达。从建立到1258年蒙古人占领巴格达王朝结束，统治时间长达五个世纪。是伊斯兰教史上最长久的朝代。

在阿拔斯王朝时期，因对外大规模征战的结束，出现了比较安定的政治局面，生产力有较大的发展，经济和对外贸易繁荣，阿拉伯商人的足迹遍及亚、非、欧各地。随着阿拉伯语的广泛传播，各族穆斯林共同创造的伊斯兰文化蓬勃发展，出现了伊斯兰历史上的黄金时代。王朝在各地创办宗教学校、图书馆、天文台和医院，促进了学术文化的发展。阿拔斯王朝哈里发提倡翻译、研究希腊、罗马、波斯、古印度的文化典籍和名著，不仅保存了古代文化遗产，而且也发展了阿拉伯的科学和文化。这一时期，在医学、数学、天文学、化学、哲学、历史学、地理学、文学、语法学等方面，取得杰出成就。在宗教上，这一时期，伊斯兰教作为帝国占统治地位的宗教，渗透到政治、经济、文化的各个领域，变成了穆斯林的社会生活方式。伊斯兰教的宗教学术如教法学、古兰经学、圣训学、及伊斯兰教哲学等都有较大发展，出现了许多学派。10世纪后期开始，苏非派神秘主义思想也渗入正统派的学说之中。

到了9世纪中叶后，由于王朝实行封建分封制，各地总督和封建主割据一方，帝国逐渐四分五裂，开始呈衰弱之势。在帝国东部地区，先后建立希塔尔、萨法尔、萨曼、伽色尼、花剌子模等地方王朝，在西部地区有阿格拉布、图伦、伊赫什德等地方王朝，在北

非先后建立起哈瓦利吉派王朝和伊德里斯王朝。阿拔斯哈里发仅在名义上对其中一些地方王朝保留着宗主权，帝国在无形中开始解体。10 世纪时，出现了与阿拔斯王朝分庭抗礼的敌对哈里发，在埃及有法蒂玛王朝（990－1171 年），在西班牙有后倭马亚王朝（756－1031 年），而布维西人和塞尔柱人相继入主京城巴格达，使阿拔斯王朝名存实亡。随着十字军东侵，在地中海东岸建立起基督教公国，由于赞吉王朝（1127－1262 年）和阿尤布王朝（1171－1250 年）的英勇抵抗，才战胜了十字军，使这一地区仍保留在伊斯兰世界的版图之内。12 世纪末，阿拔斯王朝一度中兴，但没能经受住蒙古铁骑的西侵，终于 1258 年覆灭。此后，除了一些地方性的小王朝外，阿拉伯人在伊斯兰世界再也没有建立起强大的帝国。但伊斯兰教并没有因阿拉伯人的失势而衰落，它已成为世界众多国家、众多民族的共同信仰。

从伊斯兰教历史来看，阿拔斯王朝是伊斯兰教历史上最著名的朝代。阿拉伯人在几个世纪的远征胜利中，在横跨亚、非、欧三洲的地区建立起的阿拉伯帝国正处于当时世界的中心。它以其强大的国势，雄厚的物质基础和对外开放的政策，促进了东西方人民的友好往来，推动了东西方经济文化的交流。辉煌灿烂的阿拉伯——伊斯兰文化，随着阿拉伯帝国的扩张和阿拉伯人与外界的交流而流传到世界许多地区，对中世纪亚、非、欧科学文化的发展起了巨大的促进作用。

四、奥斯曼帝国时代

13 世纪初，奥斯曼土耳其人在中亚细亚兴起，1299 年，其部落首领奥斯曼一世称素丹，正式建立了奥斯曼国家。他在统一了中亚以后，继续向外扩张，1453 年灭了拜占庭，将君士坦丁堡改名伊斯坦布尔，并在此建都。其间，伊斯兰教在巴尔干半岛得到发展，在东南欧也获得传播。16 世纪，素丹苏来曼一世在位时，奥斯曼土耳

其已成为一个地跨欧、亚、非三洲的军事封建帝国。强大的奥斯曼土耳其人发动了对阿拉伯的侵略战争，攻占了叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦、伊拉克、埃及、突尼斯、阿尔及利亚和阿拉伯半岛的部分地区。从素丹赛利姆一世（1512－1520年在位）始，素丹自称哈里发，雄距伊斯兰世界的领袖地位。帝国奉逊尼派教义为国教，以哈乃斐学派为立法、司法的准则。政府设“伊斯兰委员会”作为国家管理宗教的权力机构，起维护信仰和监督教法实施的职能和作用。帝国大力倡导和赞助伊斯兰教育和学术文化，在各地建有大量华丽的清真寺、各类宗教学校、图书馆，并培养宗教学者和官吏。伊斯兰教得到进一步传播和发展。

17世纪，随着统治者内部的腐败和外部条件的变化，奥斯曼帝国日趋衰败。18世纪，西方资本主义列强在亚非两大洲展开了争夺殖民地的斗争，首当其冲把矛头指向奥斯曼帝国。1798年，法国拿破仑一世率领的侵略军占领了埃及，掀起了一场为瓜分奥斯曼帝国遗产而引起的所谓“东方问题”的长期争斗，导致了奥斯曼帝国的彻底崩溃。

16世纪，伊斯兰世界出现了与奥斯曼帝国相抗衡的波斯萨法维王朝和印度的莫卧儿王朝。萨法维王朝（1502－1722年）以什叶派伊斯兰教为国教，其版图东至阿富汗，西达幼发拉底河，北抵阿姆河，南临波斯湾，掀起了波斯伊斯兰文化的复兴；16世纪中期在印度建立的莫卧尔帝国，其领土达南亚次大陆的整个北半部，确立了伊斯兰教在该地区的统治地位。它和奥斯曼帝国一样，极其强调伊斯兰教的正统和教法，国家机构和宗教体制并不统一，帝国的重大军事政治决策要根据现实需要制订，但双方为了共同的利益又相互支持。约在18世纪中叶，莫卧尔帝国开始衰落。

从伊斯兰教发展史来看，经过几个世纪的分裂和混乱，出现了三大帝国三足鼎立的局面，可以说这是伊斯兰教中世纪史的“后期复兴”时期

五、伊斯兰教在世界其它地区的传播

伊斯兰教早期向世界的传播，与阿拉伯帝国的向外征服有着密切的联系。但自10世纪后，伊斯兰教在非洲、亚洲和东南亚的广泛传播，以及伊斯兰化的过程，通常是通过商人的贸易活动、文化交流和宗教人士的传教活动而实现的。

伊斯兰教在西非的传播可以分为两阶段。第一阶段开始于公元700年左右，大约持续到1600年左右。最初，以柏柏尔人为主的穆斯林商人穿越撒哈拉沙漠进入西苏丹的西部和中部，通过与当地从事贸易的家族通婚，逐渐形成一些穆斯林社团。随着穆斯林商业社团的发展，商人的政治地位不断提高，当地一些统治者出于政治统一和发展贸易的需要，逐渐皈依了伊斯兰教。但从整个社会来讲，伊斯兰教在这一时期的影响并不是很大。在西非的部落社会里，崇尚古老的部落宗教，这种情况不利于伊斯兰教的进一步的传播。

大约从1600年起，西非的伊斯兰化进入第二阶段。这一时期，由于古代穿越撒哈拉沙漠的贸易衰落，欧洲殖民主义者的侵入，以及奴隶贸易的兴盛，对西非的社会结构产生了极大的冲击。在信奉伊斯兰教的地区，由于遵奉不得将教胞卖身为奴的教法，杜绝了导致人口锐减的种种恶习，因而保持了相对的安定和繁荣。到19世纪初，一系列“神权国家”在反对异教习俗的圣战中建立。这些“神权国家”与早期的“帝国”不同，它的主要特征是领袖的地位和权威完全源自伊斯兰教义，而与传统的观念对立。在殖民主义入侵和劫掠奴隶所造成的社会动乱中，伊斯兰教向陷入困境的人们提供了一个新的生活基础。在一位强大的领袖统治下，严格遵奉伊斯兰教法及生活方式，能赋予失去依靠的部落民以安全感。他们都以“净化”信仰，严守教法为号召，可以看到伊斯兰教的教义有了深入传播。这些国家存在的时间虽不长，但对伊斯兰教的传播有很大推动。

伊斯兰教传入东非的时间要早于西非，通过阿拉伯移民和商人，

伊斯兰教沿尼罗河渐渐向东传入内地，迄13世纪，索马里及东非沿海地区和海上许多岛屿的居民接受了伊斯兰教。伊斯兰教在东非的传播，产生了以斯瓦希利语著名的伊斯兰文化。这种语言基本上是带有大量阿拉伯语借用词的班图语，对于伊斯兰教的进一步传播具有不可低估的影响。

在亚洲，自公元7世纪中期，阿拉伯、波斯和中亚的穆斯林商人及学者，通过海陆的“丝绸之路”将伊斯兰教传入中国。在中亚地区，13世纪末，定居中亚的蒙古人后裔改奉了伊斯兰教。14世纪后，伊斯兰教苏非派传播到中亚的哈萨克斯坦和南亚次大陆的孟加拉等地区。13世纪末，西印度古吉拉特的穆斯林商人将伊斯兰教带入印度尼西亚群岛，14－15世纪，伊斯兰教通过商人和宗教人士传入菲律宾南部。至17世纪，伊斯兰教在印尼和马来半岛占优势。

此外，20世纪以来，通过穆斯林移民、劳工、商人和学者，伊斯兰教传入西欧和北美，并取得较大进展。

六、伊斯兰教的派别和思潮

穆罕默德逝世后，原先追随他迁往麦地那的麦加人即“迁士”和麦地那最早信教的“辅士”在继承人问题上发生分歧，双方都认为自己这一派最有资格担任哈里发。最后协商公推艾布·伯克尔为第一任哈里发。这是伊斯兰教内部分歧的最早来源。

656年，第三任哈里发奥斯曼被害，阿里继任第四任哈里发后得到大多数人承认，但当时叙利亚总督倭马亚族的穆阿维叶在内的一部分人坚决反对，拒不承认阿里的哈里发地位，以为奥斯曼报仇为由，对阿里兴师问罪。于是双方发生战争。657年，在隋芬（位于幼发拉底河右岸）之战中，胜利明显属阿里一方，但阿里接受了对方以《古兰经》裁决的和谈要求，受到阿里队伍中约有一千多人的激烈反对，从而脱离了阿里的领导，形成哈瓦利吉（意为出走者）派。

661年，阿里被一名哈瓦利吉派信士所杀，穆阿维叶自立为哈里

发，建立倭马亚王朝。但斗争仍在继续，并逐渐分裂为伊斯兰教的两大派：拥护阿里的一派称什叶派（意为宗派），另一派为逊尼派（意为遵守圣训）。最初这两派是政治派别，后来也就发展为教派。逊尼派自称“正统派”。该派承认四大哈里发都是（合法）继承人，因此获得历代哈里发王朝的扶持而广泛流传，世界上绝大多数穆斯林属逊尼派。它在神学思想上有两个著名的支派：一为经典派，主张在探讨教义时重经典明文；一为意见派，在注重经典明文的同时，侧重个人见解。该派又因对教法观点不同而出现了许多教法学派，其中著名的是哈乃斐学派、马立克学派、沙斐仪学派、罕百里学派。

什叶派只承认阿里及其后裔才是合法的继承者，称阿里为该派的第一代伊玛目。随着时间的推移，什叶派分为栽德派、十二伊玛目派、伊斯玛仪派，等等。该派主要分布于伊朗、伊拉克、巴基斯坦、印度和阿拉伯半岛西南部等地。

哈瓦利吉派主张哈里发由穆斯林公选，平均分配战利品，土地归穆斯林公有等。该派因不断遭受迫害，几近灭绝。现在阿曼、阿尔及利亚、桑给巴尔等地流行的艾巴德派被认为是该派的一个支派。

倭马亚王朝后期，还出现了一个新的派别即穆尔太齐赖派。该派认为《古兰经》是“受造之物”；认为“安拉的独一性，只有将神的德性当作力量和智慧才能成立”；人可以根据安拉赋予的能力辨别善恶，创造自己的行为。穆尔太齐赖派在阿拔斯王朝时期，曾一度得到支持。

18 世纪末期，伊斯兰教进入近代历史的发展时期。当时处于伊斯兰世界统治中心的奥斯曼帝国濒于解体和崩溃，西方殖民国家乘虚而入，相互争夺和瓜分了其大部领土。1798 年，法国殖民军侵占埃及。从此，伊斯兰国家受到西方殖民主义的侵略、瓜分和奴役。1830 年，以法国占领阿尔及尔为开端，北非各国先后沦为西方列强的殖民地，以后又扩展到西非和东非。沙皇俄国则吞并了中亚各汗国。到 20 世纪初，伊斯兰世界各国大多处于殖民统治的桎梏之下，奥斯曼

帝国和波斯帝国也只是保留着名义上的独立，陷于随时都可能被瓜分的半殖民地的境地。在经济上，伊斯兰世界被卷入世界资本主义的经济体制，发展了单一的经济作物，加深了对宗主国的依附；英国、法国、葡萄牙、西班牙等资本主义国家，采取经济、政治、军事、文化等各种手段，把阿拉伯各国变成了它们的商品销售市场和原料供应地，变成了它们的殖民地和半殖民地。他们通过种种不平等条约，控制伊斯兰世界各国的经济，吮吸伊斯兰世界人民的血汗。西方殖民主义的奴役和压迫不可避免地要引起人民的强烈反抗，而这些反抗多数是在伊斯兰教旗帜下以教派运动的形式出现的。19世纪苏丹的马赫迪教派运动和伊朗的巴布教派运动是伊斯兰教近代史上具有反帝反封建斗争性质的宗教社会运动。

苏丹马赫迪教派运动的领导人是伊斯兰教学者穆罕默德·艾哈迈德（约1844－1885年）。1881年，他自称为“马赫迪”（即救世主），提出要铲除不义和一切腐败现象，反对压迫，均贫富，纯化伊斯兰教的口号，号召人民起来积极参加“圣战”，赶走英国殖民者和异族的统治，建立平等、正义的理想之国。他领导苏丹人民举行了大规模的武装起义，接连击败英埃联军后，于1885年攻占喀土穆，建立了以伊斯兰教法治国的国家。马赫迪运动前后坚持斗争10余年，1896年遭英埃联军镇压而失败。

巴布教派运动是19世纪中叶在伊朗出现的带有神秘主义色彩的社会改革运动，其创始人阿里·穆罕默德（1820－1850年）自称“巴布”（即信仰之门），宣称“马赫迪”即将降临，并将在人间建立起平等、公正和幸福的“正义王国”。他主张废除封建剥削，实行财产公有，保障人身自由，保障贸易和商业利益。他写了一本《默示录》，体裁与《古兰经》相似，作为巴布教派的“圣经”，并向各地派人宣传他的《默示录》，使之在信徒中的地位与日俱增。波斯国王惧怕该派势力的发展，开始进行镇压。1847年，阿里·穆罕默德被捕，1850年被处死。在此期间，该派活动日益发展，并多次举行起

义，但相继失败，巴布教信众惨遭杀害。

近代，伴随着西方殖民主义的入侵和本国资本主义生产关系的不同程度发展，西方的政治法律思想、科学文化及生活方式渐渐渗透和传入一些伊斯兰国家，使其社会生活、宗教信仰、价值观念、文化传统等均发生了激剧的变化，受到世俗化和西方文化的冲击和挑战。面临伊斯兰社会的重大变革和危机，为寻求伊斯兰世界发展的出路和去向，以捍卫国家的独立和摆脱经济文化落后的状况，遂相继出现了复古主义、泛伊斯兰主义、现代主义和伊斯兰社会主义等不同色彩的伊斯兰社会思潮及运动，旨在复兴伊斯兰教，维护伊斯兰教的文化传统，使伊斯兰教与现代生活协调，以适应社会经济发展的新变化。

18 世纪中叶出现于阿拉伯半岛的瓦哈比派运动是伊斯兰教近代复兴运动的先驱。该派主张恢复到穆罕默德时代的教义中去，宣称回到《古兰经》中去。强调“圣训”的作用，反对崇拜圣徒及其陵墓，严格奉行“认主独一”的教义，清除不符合伊斯兰教律的礼仪习俗，反抗外来侵略和奥斯曼帝国的奴役和压迫。19 世纪初，瓦哈比派曾一度从土耳其人手中夺取了阿拉伯半岛的政权，建立了独立的国家，后被埃及所灭。但瓦哈比派的宗教思想在阿拉伯世界和南亚得到传播。内志部落酋长伊本·沙特（1880—1953 年）以瓦哈比派教义为旗帜，并用武力重新统一内志和汉志，于 1932 年创建沙特阿拉伯王国，瓦哈比派随之振兴，成为该国占统治地位的教派。

19 世纪中叶在伊斯兰世界兴起泛伊斯兰主义思潮，其创导者是哲马鲁丁·阿富汗尼（1839—1897 年）。他活动于阿富汗、埃及、印度、伊朗和土耳其。他主张全世界穆斯林在一个共同的哈里发领导下联合起来，建立一个超国家、超民族、超地域的世界伊斯兰大帝国，以抗御西方殖民主义的进攻，并主张进行经济自强和宗教社会改革，实现“伊斯兰教复兴”。泛伊斯兰主义反映了伊斯兰国家人民反对西方侵略，要求社会进步的愿望。

伊斯兰现代主义是以宗教改革为基本内容的具有资产阶级民主主义性质的社会思潮，主张对伊斯兰教实行某种改革，以适应时代发展的需要。现代主义的代表人物有印度的赛义德·艾哈迈德汗（1817—1898年）、穆罕默德·伊克巴尔（1873—1938年）、埃及的穆罕默德·阿布笃（1849—1905年）。现代主义虽未形成统一的运动，但有许多共同特点。他们主张在坚持伊斯兰教基本信仰的前提下，倡导运用理性和科学对《古兰经》作新的解释，使传统的宗教观念理性化，使宗教和科学、信仰和理性相协调。在教法上，主张打开“传统教法封闭的大门”，依据《古兰经》和“圣训”的基本精神，教法学家可运用理智和独立判断，创制新的教法律例，改革陈旧的教律，以适应社会发展的新变化。主张采用新的思想和科学方法，对政治、经济和社会弊端进行适度的改良。认为伊斯兰文化是伊斯兰社会活力的源泉之一，在发扬伊斯兰传统文化的同时，应吸取当代先进的科学文化，进行教育改革，将发展宗教教育视为社会进步和复兴伊斯兰教的重要途径。1924年爆发的凯末尔领导的世俗主义宗教改革运动，产生了现代的土耳其共和国，并废除了哈里发制度。至此，伊斯兰现代主义运动进入了一个高潮。

到20世纪初，随着世界性的民族独立和民族解放运动的高涨，特别是第二次世界大战后，伊斯兰世界各国相继摆脱了殖民统治的枷锁，建立了独立的民族国家。为了捍卫国家独立和发展民族经济，摆脱经济文化落后状况，在科学社会主义的理论和实践影响下，一些伊斯兰国家的政党和领导人相继提出“伊斯兰社会主义”的不同理论和纲领，作为国家发展的道路。这种社会主义是以伊斯兰教的传统信仰和民族主义作为基础，与科学社会主义有质的区别。其特点是：认为伊斯兰教义是社会主义原则的源泉，《古兰经》中关于反对聚敛财富和高利贷、主张施舍和济贫、公平正义、凡穆斯林一律平等的思想，就包含了社会主义原则；认为伊斯兰社会主义必须以伊斯兰教义为指导，弘扬伊斯兰文化传统，抵制非伊斯兰思想和异

端邪说；主张通过阶级合作调整社会关系，允许有限制的私有制的存在；实施部分生产资料的国有化，通过土地改革、建立农业合作社、工人自治、公费医疗等措施治理社会，作为发展经济的手段。伊斯兰社会主义在一些国家的实践中对经济和社会发展起过一定的积极作用，但也遭到许多困难和挫折。

近几十年来，伊斯兰国家在政治、经济、文化、教育等领域加强联系和合作，开展广泛的国际交往，并建立了三个国际性的泛伊斯兰组织：伊斯兰会议组织、世界伊斯兰大会和伊斯兰世界联盟。它们以促进各成员国之间的团结及在政治、社会、文化、科学等领域内的合作，弘扬伊斯兰文化，反对殖民主义，消除种族隔离和歧视，支持巴勒斯坦人民的斗争，维护伊斯兰精神为宗旨。在泛伊斯兰主义影响下，伊斯兰国家还建立了三级制伊斯兰国家集团，即伊斯兰国家首脑会议、外长级会议和伊斯兰国家组织秘书处。这些国际组织对团结穆斯林，维护伊斯兰国家利益，协调政治、经济立场起了很大作用。近些年来，在伊斯兰的名义下，还建立了伊斯兰开发银行、伊斯兰国际通讯社、伊斯兰团结基金会，等等，反映了泛伊斯兰主义的影响相当广泛。

第二章 伊斯兰教的经典

伊斯兰教与世界上其他各大宗教一样，有自己的经典。它的基本经典一是《古兰经》，二是“圣训”。

第一节 《古兰经》

《古兰经》是伊斯兰教最根本的经典，是穆斯林世界观和人生观的基础，是伊斯兰国家的立法依据。它在穆斯林的世俗生活和宗教生活中，具有神圣地位。

《古兰经》对伊斯兰教的复兴、壮大、发展起到了决定性的作用。一千多年来，《古兰经》无时无刻不在影响穆斯林的精神生活和物质生活，影响着世界伊斯兰教各国和阿拉伯的传统文化，影响着整个世界的政治、经济和各个方面。

《古兰经》被穆斯林认为是真主安拉的语言，原本在七重天上，是安拉通过一个名叫哲布勒依来的“天使”以阿拉伯语陆续颁降给先知穆罕默德的，以弘扬和传播伊斯兰教。实际上，《古兰经》是穆罕默德在23年的创教过程中以安拉的名义，并针对当时阿拉伯半岛所发生的各种情况发布的言论集。穆罕默德并不识字，他以安拉的名义发布主张时，有专人为他记录，当时是写在兽皮、树叶和骨片上，不会写的背诵下来。穆罕默德在世时，这些字片零散在他的弟

子们手中，没有集中起来。穆罕默德逝世之后，鉴于这些字片有失传的危险，于是第一任哈里发艾布·伯克尔下令将这些字片收集起来。634 年艾布·伯克尔去世后，第二任哈里发欧麦尔继续派人搜集、追忆和核实并保存。644 年奥斯曼作了第三任哈里发。这时距穆罕默德逝世十余年，能背诵《古兰经》的人相继去世，各地对《古兰经》的读法和解释也屡屡发生分歧，于是奥斯曼命专人将《古兰经》字片编汇成一本，被称为“奥斯曼定本”。后来又经过精通阿拉伯语文法和诗歌韵律的专家为全部经文标注音符，以确保书写的统一和规范，这就是至今仍在广泛流传的、无论谁家翻印、刊刻缮写都必须以它为标准的统一范本。千百年来，全世界的穆斯林，都以它作为指导宗教生活以至社会活动的准则，东西方学者则把它视为研究伊斯兰教和早期阿拉伯历史的主要和首要的必读文献。

《古兰经》又被译为《可兰经》。“古兰”是阿拉伯文 Gur'an 或 Kur'an 的音译，意为“诵读”、“读物”或“读本”。“经”字是人们按习惯加上去的。

《古兰经》在当初编定的时候，没有按内容分类，也没有按时间顺序排列，而是笼统地汇集在一起。全部《古兰经》划分为篇幅大约均匀的 30 卷。卷，在阿拉伯语中称为“主兹兀”。除合订本外，亦可按卷装订为三十分册。但各卷与内容没有必然联系。各卷也只标卷次，不冠以任何名称。冠之以标题的是章，阿拉伯语叫“苏赖”。每章又分成多寡相当悬殊的若干节，阿拉伯语称为“阿雅提”。它共分 114 章，6200 余节。据美国学者希提《阿拉伯通史》所引述的材料，全经包括 77934 个词汇，共使用 323621 个次的阿拉伯字母。

《古兰经》各章被分为“麦加篇章”和“麦地那篇章”两大类别，分类依据是公元 622 年穆罕默德从麦加迁往麦地那为界限。在这一年以前宣谕的称为“麦加章”，在此以后传示的叫做“麦地那章”。前者多为短章，计 82 章，约占总章数的 72%；后者以长章占多数，计 20 章，约占总章数的 17.5%。此外，还有 12 章为时间相互交错，两

地兼有，约占总章数的10.5%。例如第25章共77节，其中只有68—70共3节传示于麦地那，这一章则划在麦加章中。

《古兰经》的内容相当广泛，主要有以下五个方面：

1、伊斯兰教的基本信仰和基本功课。在这部经典中，它最强调的是“安拉独一”。特别指出的是，除第9章外，其它各章的开头、卷首都冠以“奉至仁至慈的真主之名”这个短语。这个短语是阿拉伯语史上使用最多的一个词。在整个伊斯兰社会，它经常被人们大量使用。文官们以它作为“演说”的开始，武官用它激发士气，电台播音员则将其作为开场白。

2、阐述了阿拉伯社会的种种主张和伦理道德规范。关于这方面的内容《古兰经》中涉及的面很广泛。

3、为政教合一的早年穆斯林社团（乌玛）确立的宗教、政治、经济、社会、军事和法律制度。其中较多涉及到妇女、婚姻家庭和财产继承问题。

4、在伊斯兰教传播过程中与多神教徒和犹太教徒进行辩论的记述。

5、根据传教的需要，引用了大量流行于阿拉伯半岛的民间故事、历史传说以及犹太教和基督教中的圣经故事、传闻轶事等。

大体说，麦加类产生于伊斯兰教创建初期，经文内容侧重于讲述安拉的独一性，人的本分、赏善罚恶以及末日报应等方面；麦地那类产生于形势转变后的胜利时期，内容大部分是立法制宪，包括伊斯兰教的基本信仰和穆斯林应履行的宗教职责，以及各项法律、政令的颁布。特别是在第二章《黄牛》、第四章《妇女》及第五章《宴席》这几章中内容更为集中。除宗教生活的规章外，还涉及社会生活的各个方面，如关于饮食禁忌的规定，关于交易借贷、债务纠纷、婚姻程序、财产继承法；关于交纳赋税、严禁赌博与禁高利贷等等。这些内容说明，《古兰经》是穆罕默德针对当时阿拉伯半岛各种问题作出的回答，和对一些问题提出的解决办法。因此，千百年来它是

伊斯兰教据以立法制宪的准绳，在穆斯林的社会生活中起着十分重要的作用，这种作用表现在政治、经济、伦理道德以及文化教育、风俗习惯等各个方面。

从政治方面来说，伊斯兰教本身就是宗教革命与社会革命的产物。它从产生之日起，就与政权紧密结合，成为开始的麦地那政权和继起的哈里发国家的精神支柱。《古兰经》是伊斯兰教政治理论的基础。《古兰经》关于它的政治主张的经文，往往是和信仰问题同时表述的，甚至是信仰问题的自然延伸。在伊斯兰教的政治主张中，首要的一条就是敬畏并顺从真主以及顺从他的使者或代理人。《古兰经》说："信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人"（4：59）；"谁服从使者，谁确已服从真主"（4：80）。穆罕默德生前，作为安拉的"使者"而为阿拉伯人所顺从；他去世后，这一要求又很自然地扩及到顺从他的后继者——哈里发。正如《古兰经》文所说："我必定在大地上设置一个代理人"（2：30）。哈里发就被认为是这样的代理人，是世间的王君。据《古兰经》，一切君权均源自真主的嘱咐或授予，因此，顺从君王就成为顺从真主的自然延伸。穆罕默德于622年迁居麦地那后，既是宗教领袖又是政治、军事领袖。在宗教上他主张来自不同阶级、种族、民族、氏族和地区的人，只要放弃偶像崇拜，信奉安拉，都可以成为穆斯林，并建立了一系列的宗教制度；在政治上成立了以共同信仰代替血统为社会关系基础的穆斯林公社，发布一系列号令，公布必须遵守的宪章，采取一连串改革措施；在军事上组织了穆斯林军队，战胜了古莱氏贵族的进攻，平定了犹太人和贝都因部落的叛乱，并最终征服了麦加而将其定为宗教首都，使伊斯兰教成为在阿拉伯半岛占统治地位的宗教。穆罕默德逝世后四大哈里发继续发展他开创的事业。他们不仅是阿拉伯人的领袖和宗教活动的主持人，而且在世俗领域拥有巨大的权力，是最高统治者和"圣战"的统帅，他们领导阿拉伯民族取得了一个又一个的胜利，将伊斯兰教传向世界。在伊斯兰教国

家，哈里发是穆罕默德世俗权力的继承者，是作为先知的代表出面领导信教群众的。有了哈里发就可以执行由《古兰经》和“圣训”等汇集的沙里亚法典（伊斯兰教法），并由自己任命的伊斯兰教法官执行，从而使穆斯林按照沙里亚规定的教法原则生活。虽然随着历史的向前发展，哈里发一职已不复存在，在大多数的伊斯兰国家内，原始民主制也为君主制或共和制所代替，但伊斯兰教在政治上的影响并没有减弱，伊斯兰教法在政府和现代国家中仍然占据重要地位，宗教法律仍然是世俗法律的基础，伊斯兰法典仍然是社会道德法典的基础。

就经济方面而言，伊斯兰教认为，真主是一切物质财富的供养者。穆斯林的俗世生活既是享受真主的种种恩赐，又是为来世生活作必要的准备。因此，穆斯林在履行必要的宗教功课外，还应积极参与现世的物质生活。《古兰经》允许世人享受的物品，指真主创造并赐予世人的那些物品，这些物品又必须是通过正当手段获取的。根据经文，伊斯兰教允许经商，只是规定在经商中应公平买卖，给足称量（6：152；72：35）；允许穆斯林间的借贷，但应有借券字据、订立契约，为防止差错，还应有人作证（2：282）；伊斯兰教还允许通过正当手段谋取生活资料，《古兰经》中说：“各人只得享受自己的劳绩”（53：39）。以上经济主张，奠定了穆斯林奋斗人生的思想。在《古兰经》中，奋斗于具体事物中的人具有很高的地位，奋斗的人得到真主加重的恩赏，这一点具有重要意义。虽然《古兰经》从宗教角度出发，维护真主的至尊地位，要求人们静心礼拜，专心修行，但它又把真主的最高奖赏给予奋斗尘世的人。这就可以看出《古兰经》最终重视的还是人们的实际行动。号召人们立足于尘世奋斗，在今世奋斗，是《古兰经》倡导的奋斗精神的一个特色。这是一种与人们世俗生活和世俗幸福紧密联系在一起的奋斗精神。它不仅不禁止穆斯林享受今世生活的幸福，而且鼓励人们追求合理的物质生活享受。这种思想千百年来在穆斯林的实际生活中产生了重要

的影响，形成了一种积极向上、勤奋努力的生活态度和生活习惯。

以伦理道德方面观之，《古兰经》中所阐释的伦理道德观念，是伊斯兰教宗教世界观的一个重要组成部分，它作为一种特殊的意识形态形式，对伊斯兰社会的影响不仅仅作为既定的精神力量，从道德意识上渗透在社会生活、政治制度、经济结构等方面，还表现在它以宗教革命的方式，变革了当时阿拉伯社会的多神崇拜和风俗习惯，并且把“蒙昧时代”的阿拉伯人带进了人类文明社会。

艾哈迈德·爱敏在其《阿拉伯——伊斯兰文化史》中讲到伊斯兰教创立前阿拉伯半岛的民族性时认为：“阿拉伯民族是神经质的民族，常常为了一点细小的事故而暴怒如雷，不可遏止。遇到个人的人格或部落的荣誉被损害时，立刻拔剑而起，牺牲性命也在所不惜。战争甚至已成为他们平常的习惯和日常的生活了”。“阿拉伯人喜欢无限的自由，是个人的自由，并非社会的自由。所以他们不服从领袖，不服从长官”。“阿拉伯人爱好平等，但是所谓‘平等’，是指部落和种族范围内的平等。他们都以为自己的部落和民族才是最优秀的民族”。[①] 艾哈迈德·艾敏的这段描述，清楚地反映出当时社会战争的频繁，社会政治权威的难以确立，社会平等观念的模糊不清。我们知道，《古兰经》中传达出的伦理道德观，首先在于敬拜和信仰唯一至高的安拉，使一神观念在人们思想、精神观念中占统治地位，这就改变了过去伊斯兰教以前阿拉伯社会各民族中许多部落民族存在的多神教的宗教观念，从而在宗教观念和精神领域中把各部落民族统一在安拉的旗帜下，使各部落迅速归于统一。其次，人们在相同的宗教精神旗帜下，其道德观念和道德行为也渐渐得到统一。这两方面结合起来，产生了一种特有的宗教伦理道德意志。一种新的宗教伦理道德、规范体系在宗教道德生活中一经形成，就会转化为人

① 《阿拉伯－伊斯兰文化史》第一册，第41、42页，商务印书馆，1982年出版。

们的巨大的行动力量：一是宗教道德社会心理通过人们的言论化为宗教社会舆论；二是通过人们在道德实践中把自己的道德行为转化为社会风尚。社会舆论与社会风尚经过长期的宗教道德生活的积淀，形成固定的社会传统习俗，并在社会的道德生活中起着重要的作用。《古兰经》正是通过较为系统地阐述和规定当时阿拉伯社会政治、经济、军事、财政、文化等方面的道德要求，使阿拉伯社会的伊斯兰教道德以风俗习惯的力量而发挥着重大的作用。《古兰经》中有关善恶的伦理道德律令，诸如为人正直，以德报德，以怨报怨，赈济贫者，不欺负妇女，在安拉面前人人平等，认真履行“五功”及合理继承遗产等等，构成了穆斯林社会特有的伦理道德生活。

由文化方面观察，《古兰经》的内容极为丰富，在古代的阿拉伯，《古兰经》是阿拉伯人知识和文化生活的源泉，早年的阿拉伯人以《古兰经》为最高学问。由于经文反映了当时阿拉伯半岛社会的政治、经济、宗教信仰情况，因此对于研究伊斯兰教早期的历史及各种典章制度的缘起、发展与演变，都有重要的参考价值。另外，它在统一阿拉伯语文和在阿拉伯文学史上的作用也应充分肯定。《古兰经》的原文，是以古莱氏部落语言为基础的古阿拉伯语，它跟现代阿拉伯语的联系近似于汉语中文言文与白话文的关系。据专门研究《古兰经》的专家、学者认为，《古兰经》原文辞章典雅，音调铿锵，节奏和谐，节末句尾构词工整考究，颇有音乐感，很适宜放声朗诵。这种文字不仅当时就被誉为是无与伦比的散文典范，而且对后代阿拉伯语的影响也很大。这主要有两点：第一，它使阿拉伯文成为当时大众化的文字。伊斯兰教产生前的阿拉伯语艰涩难懂，仅为少数文人的装饰品。《古兰经》虽是伊斯兰教的经典，但其文字却浅显明白，容易学习。在《古兰经》完成后数十年，其文体便为官方文件采用，久之，讲演、写信、著作等也用这种文体。第二，它统一了阿拉伯民族的语言。在穆斯林看来，教义学、教律学和科学是同一事物不同的三个方面，因而《古兰经》成为文科教育必读的科学手册和教

科书。全凭《古兰经》的维系，阿拉伯语的各国方言才没有象拉丁语系那样分裂为各不相同的语言。另外，被《古兰经》规范化了的标准阿拉伯语，对现今通用于阿拉伯世界的标准阿拉伯口语和书面语的形成，起了重大作用。

前面已经述及，《古兰经》被汇辑、编定为统一范本，是完成于穆罕默德逝世后的第三任哈里发奥斯曼时代。当时，奥斯曼曾下令照抄了几本，而将原抄本保存在都城麦地那（据说这一原抄本后来被土耳其帝国统治者送给德皇威廉二世。请参阅《凡尔赛和约》），另有三部抄本，被保存在大马士革、巴士拉和库法。第一个印刷本的阿拉伯原文《古兰经》是在意大利的威尼斯城完成的，时间是1485—1499年。到17世纪以后，《古兰经》才陆续在欧洲刊行，19世纪才开始在亚洲出版印刷。在我国，《古兰经》的手抄本，完美无缺保存至今者，是北京东四清真寺收藏的抄本，抄写年代为伊斯兰教历（希吉来历）718年，即公元1318年（元仁宗延佑五年）；《古兰经》在中国的第一个刻印本问世于1862年（清同治元年），是云南回民起义军领袖杜文秀主持刻印的。

以上是《古兰经》在世界各国最初抄写、刊刻印行的零星情况。至于阿拉伯文的《古兰经》最初被译成各种语文的情况，据我们所掌握的材料，也只能勾个粗线条的轮廓。它最早的外国语译文是拉丁语译本，译者是公元1143年的法国克律尼镇的僧长彼得；英语第一个译本是1649年刊行于伦敦，被称为《穆罕默德的古兰经》，译者姓名不详。此外，较早的英译本还有1861年的罗德韦尔译本。据不完全统计，目前已有40余种文字的《古兰经》译本。

在我国，翻译成汉语的《古兰经》（全译本）较晚。但对《古兰经》经文大意的译述、引用却较早。明、清之际，回族伊斯兰教学者王岱舆（约1570—1660年）、马注（1649—1711年）和刘智（约1665—1730年）等，都在他们的著作中摘译或转述过《古兰经》中的语句。稍往后，选译本陆续出现。有马复初的《宝命真经直解》

(1—5卷)，有1899年马联元译的《赫听解释》出版于昆明。20世纪初，有著名学者哈德成（1887—1943年）等以文言文翻译的《古兰经》前三卷。

从1927年到1990年这50多年间，共有11部《古兰经》的汉文通译本问世，按时间次序排列是：

1、李铁铮译《可兰经》，1927年北平出版。

2、姬觉弥等译《汉译古兰经》，1931年上海出版。

3、王文清译《古兰经译解》，1932年北平出版。这是第一部译自阿拉伯文原文的全本，用文言文，后来又译为白话本。

4、刘锦标《可兰经汉译附传》，1934年北平出版。

5、王静斋《古兰经译解》，1946年上海出版。

6、杨仲明《古兰经大义》，1947年北平出版。

7、时子周《古兰经国语译解》，1958年出版于台北，1978年重印于香港。

8、马坚《古兰经》，1981年北京出版。译者是国际知名的阿拉伯文教授。

9、林松《古兰经韵译》，1988年北京出版。译者是当代我国著名的伊斯兰学者，回族史专家。

10、仝道章《古兰经》(阿汉对照本)，1989年南京出版。译者为美籍华人。

11、周仲羲《古兰经》(阿汉对照本)，1990年新加坡佳美影印公司印刷。译者为英籍华裔。

以上11种《古兰经》汉译本除一、二种外，其余均是穆斯林学者翻译的。

除汉译本外，在新疆还有维吾尔文和哈萨克文的《古兰经》译本。早期的维吾尔文译本有玉素甫大毛拉节选《古兰经》若干章节进行译释的《古兰经译注》；被誉为喀什噶尔学者精神领袖的泰剑立·萨衣布（1856—1926年）也注释过《古兰经》；1955年，大毛拉

木汗买提·泽尔甫哈热阿吉在伊犁完成了《古兰经译注》初稿，现存新疆社会科学院民族研究所。在新疆地区，一般认为维吾尔族学者、大毛拉谢木思丁（1882—1939年）的《古兰经译诠》最受欢迎，它以通俗易懂、深入浅出著称，在新疆宗教寺院中广泛通行。

近年来，民族出版社已相继正式出版了《古兰经》的维吾尔文译本和哈萨克文译本。维吾尔文译本的译者是买买提·赛来，他兼通几种语言，阿拉伯文造诣尤深，故其译本达到较高的水平；哈萨克文的译者是两位哈族穆斯林学者哈再孜和马哈什，其译本出版后，受到伊斯兰教学者和广大哈萨克族群众的普遍好评。

第二节　“圣训”

“圣训”是穆斯林对穆罕默德言行录的尊称。在伊斯兰教内，它被认为是仅次于《古兰经》的又一重要经典。

“圣训”，阿拉伯文称为“哈底斯”（al—Hadith）或“逊奈”（Sunnah）。“哈底斯”的原意是言语、故事、消息，即通过口述或示范方式向人们传述的言语，在伊斯兰教中专指穆罕默德的言行录。“逊奈”的意思是道路、方向、行动，引申为习惯、传统，伊斯兰教产生前指一种不成文的习惯法，在伊斯兰教内，专指穆罕默德的行为和习惯。哈底斯和逊奈实际上都是包含同样的内容，都指穆罕默德的言语、行为和习惯，只不过哈底斯是逊奈的传述记录，范围比逊奈更广。

圣训和《古兰经》一样，最初也没有整理出文字来。和《古兰经》不一样的地方是，穆罕默德在世时，它没有象《古兰经》那样被记载下来，它的传述主要是靠穆罕默德的口授和他的老友及“圣门弟子”的记忆。据传穆罕默德曾禁止弟子们记录圣训，主要原因是为避免与《古兰经》相混。穆罕默德去世后，一切案件的处理都

必须从《古兰经》或流传的圣训中寻找根据。随着阿拉伯半岛的统一和最初哈里发国家的对外扩张，许多现实问题《古兰经》中没有明文规定。于是搜集、整理圣训就成为当务之急。一个搜集、整理圣训的工作便开始了。

显而易见，搜集、整理圣训的目的，是为满足当时统治阶级的需要。由于穆斯林国家内部的政治斗争及教内派别斗争日益激化，各党派各教派都需要从穆罕默德的言行中寻求根据。于是大量的圣训被搜集、整理出来。而其中不可避免地出现了许多自相矛盾、加工整理的圣训，甚至传错传漏的都有。这样，研究圣训，鉴别其可靠性，便成为穆斯林学者所重视的一门学问，这就是圣训学。它始于8—9世纪，与伊斯兰教的教义学产生于同时或稍后。

最初圣训的来源只限于穆罕默德的老友及家属，后来又扩大到这些人的门弟子，再传弟子。经过这些人的辗转传述和圣学家的辛勤搜集、整理、鉴别的基础上，到9—10世纪，出现了许多圣训家，其中进行这一工作最有成效的是中亚人穆罕默德·伊本·伊斯马仪·布哈里（810—870年）。他是波斯人，曾游历了波斯、伊拉克、叙利亚、阿拉伯半岛和埃及等地，历时16年之久。据说他根据一千多伊斯兰教长老的口授，搜集了关于穆罕默德言行传述60多万段，从中选出可靠的7300多段，依照礼拜、朝觐、圣战等类别编纂成书，计97册。

继布哈里之后收集圣训的人有穆斯林·本·哈吉加。他也是波斯人，还是布哈里的学生，传教于阿拉伯半岛、埃及、叙利亚、伊拉克等地。他搜集的穆罕默德言行传述30多万段，从中选出三千多段编成52册，名《穆斯林圣训实录》。这两本《圣训实录》被称为“两真本”。此外，收集圣训者还有提尔米津的《圣训大全》、阿布·达伍德（817—888年）的《圣训集》、奈萨仪（？—915年）的《圣训集》和伊本·马哲的《圣训集》，称为《四本逊奈》。他们编的圣训也很著名，与上面的两种圣训合称伊斯兰教逊尼派的“六大圣

训”。这些圣训编成的时间都在8世纪后期，距穆罕默德逝世已二百多年。鉴于六大圣训分类太多，内容庞杂，稍后出现了一些圣训的节选本。其中埃及皇家大学穆罕默德·艾马热编著的《布哈里圣训实录精华》流传最广。

圣训，按圣训学家的分类，主要有三类：

1、言语的圣训，即穆罕默德发表的宗教论述；

2、行为的圣训，即穆罕默德的行为和习惯；

3、默认的圣训，即穆罕默德对某些情况和某个人行为或习惯的默许。

圣训的内容一部分是《古兰经》的补充，是《古兰经》经文的具体化。如礼拜在《古兰经》中就不甚具体，在圣训中就有具体如何作的说明。交纳天课在《古兰经》中也无详细说明，在圣训中规定了具体的交纳法。《古兰经》中规定的斋戒、朝觐等宗教功修，内容一般不太详细，要圣训来补充。圣训的另一部分内容是论述穆斯林应当遵守的各种道德规范和社会主张。如曾多次论及讲真话的好处和说假话的坏处、暴君的欺压行径将是末日黑暗的苦难等等；圣训还有一部分内容是关于穆罕默德本人的情操、传教激情和家庭生活的记述。另外，圣训中也记述了麦地那时期的经济生活和经济关系。这些内容，可以作为研究早期伊斯兰教和阿拉伯历史的资料，但圣训的主要内容和《古兰经》一样，是宣传教义、赞颂安拉万能的，包括伊斯兰教的基本信条、教律、各种宗教功修和伦理道德，以及穆罕默德处理、协调伊斯兰教和穆斯林社会所面临的诸如政治、经济、军事、外交以及刑法、民事等一系列国家和社会问题和求知治学、日常生活细节等各个方面。圣训在伊斯兰教中占有重要地位，它是知识的重要源泉之一。如果说《古兰经》是“天启”的知识，那么圣训则是传述的知识。它是穆斯林民众公认的行为规范之一，人们出于对先知穆罕默德的敬仰，常以他的言行为楷模持身律己、待人接物。它又是立法、行教的重要依据，伊斯兰教学者们公认，凡

《古兰经》未涵盖或讲得不详尽的问题，皆以圣训为据。可以说，圣训也是研究伊斯兰教发展史的宝贵文献。

与逊尼派一样，什叶派的穆斯林学者也编纂出了自己的圣训实录，称《四圣书》。在早期伊斯兰教历史上，什叶派因政治在政治继承权问题上持有异议，自统一的穆斯林社团中分离出来，另立宗派，与掌握国家政权的逊尼派分庭抗礼。9 世纪以前，什叶派因政治分歧，对《古兰经》和早年伊斯兰教的历史已有不同的解释，但尚未形成系统的教义学体系。其间逊尼派于阿拔斯王朝之初，形成系统的经注学、圣训学、教法学、教义学诸分支学科，确立了自身的历史文化传统，这在客观上促进了什叶派传统的形成。10 世纪上半叶，阿拔斯王朝国势日衰，巴格达的哈里发形同虚设，实权掌握在地方军事将领手里。在内乱中兴起的白益王朝（亦称在维希王朝，932—1062 年）控制了波斯和伊拉克，成为历史上第一个强大的什叶派政权。夺取政权的什叶派为弘扬自身的历史文化传统，以加强思想统治和内部的团结意识，乃由该派的圣训学家编著圣训，这便是什叶派《四圣书》的由来。

《四圣书》是由三位著名的圣训学家所汇集。第一位圣训学家是穆罕默德·本·叶库布·库拉尼（？—939 年），著有《宗教学大全》，收录圣训 1 万 6 千余段；第二位是穆罕默德·伊本·巴布亚（？—991 年），著有《教法自通》，收录圣训 4，496 段；第三位是穆罕默德·伊本·阿里·图西（？—1022 年），著有两部圣训著作，名为《法令修正篇》和《圣训辨异》。上述四部圣训集在编排体例上与逊尼派的六大圣训集大同小异，一般亦分为传述线索和正文两部分，但在传述内容上则有明显不同的地方，如什叶派的圣训中有一条称，穆罕默德曾当着许多人正式确立过阿里是他的继任者；又如什叶派认为，逊奈只能以穆罕默德家族的威望为基础，而逊尼派只承认穆罕默德老友的传述。但是无论是逊尼派还是什叶派的圣训，大部分原文还是一样的。

圣训在我国穆斯林中有广泛的流传，他们广为赞念的《虎图布》就是四十段圣训节选本的音译。汉译圣训始于清代马联元的《至圣宝谕》，至解放前夕我国流行的汉译本圣训有李虞宸的《圣谕详解》、马玉龙译的《圣训四十章》、周沛华、汤伟烈译的《至圣先知言行录》、庞士谦译的《脑威四十段圣谕》等。解放后有马宏毅译的《布哈里圣训实录精华》。近年来又有宝文安、赛来地中译本《布哈里圣训实录精华》。这是由波斯文译为阿拉伯文，再由阿拉伯文译成中文的。此外，在我国伊斯兰教中还有不少波斯文或阿拉伯文的圣训。

第三章 伊斯兰教的基本信仰和制度

伊斯兰教是以信奉“安拉独一”为基本特征的宗教。它有自己的一整套理论体系和完备的宗教仪式。按照伊斯兰教义学家的看法，它的基本教义由三部分组成，即宗教信仰、宗教义务和道德规范。这三部分实际上可分成理论和实践两个方面：信仰属思想理论部分，宗教义务和道德属实践。这就是说，作为一个穆斯林，就是要承认它的基本信条，在行动上要履行宗教义务，日常生活中要行善止恶。

第一节 基本信仰

伊斯兰教的基本信仰，《古兰经》中有清楚的表达：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷误了”（4：136）。伊斯兰教还认为，凡事皆由安拉“前定”或称“主的定然”，是人的意志不能违抗的，因此，伊斯兰教学者认为，“前定”应包含于伊斯兰教的基本信仰（即“依玛尼”）之中，组成六大信仰，这就是：

一、信安拉

信仰安拉是伊斯兰教六大信仰的核心和基础，是对穆斯林的基

本要求，并且要做到“心里诚信，口舌召认”，不能有丝毫怀疑和争辩。伊斯兰教认为，安拉是独一无二的，是宇宙万物的创造者、恩养者、主宰者和受拜者，也是清算日的掌权者和裁判者。安拉“无似象，无如何，无比无样，而又无所不在”，是超时空，绝对而又永恒的、自我存在的、抽象的精神实体。其它任何神灵皆不能与安拉相匹对。伊斯兰教严禁崇拜偶像或向任何具体形象顶礼膜拜。

安拉是阿拉伯文音译，原意为“神”。在我国使用汉语的穆斯林中，意译为“真主”；在新疆地区按波斯语音译为“胡达”、“呼达”。伊斯兰教信仰的安拉，是该教创立之前麦加人所信仰的诸神中的一个主神。穆罕默德创教后排除其他一切神而独崇安拉，实际上是从多神崇拜中抽象出来的关于神的最高概念，是各种神的自然属性和社会属性的综合。这种一神思想符合当时阿拉伯半岛统一的政治需要——没有统一的神，就不可能出现统一的君主，也不可能出现统一的局面。

二、信使者

伊斯兰教认为，使者是接受安拉的启示向世人传播宗教的，是安拉“为怜悯全世界的人”而选派的“警告者”，是开导世人、恩典世人、拯救世人、普慈众生的“先知”。他们能力超凡，还能显示种种奇迹。《古兰经》说：“我在每个民族中，确已派遣一个使者”（16：36）。《古兰经》中提到名字的先知或使者有 28 人，最有名的有 6 位，即伊斯兰教信仰的六大使者，这就是阿丹（《圣经》中称亚当）、努海（《圣经》中称诺亚）、易卜拉欣（《圣经》中称亚伯拉罕）、穆萨（《圣经》中称摩西）、尔撒（《圣经》中称耶稣）和穆罕默德。伊斯兰教认为，“先知”是直接领受安拉启示，能作出预言的人；而使者不仅如此，还负有安拉委给他的专门使命，故地位高于先知和一般人。伊斯兰教要人们“确信真主和众使者，而不歧视任何使者”（4：152），但它同时又肯定了穆罕默德高于其他使者，说他

“是真主的使者和众先知的封印”(33：40)，所以受到穆斯林特别的尊敬。

伊斯兰教强调信使者的重要性，将其与信安拉当成是同一信仰的两个方面：信使者就是信安拉，与使者背约，也就背叛了安拉。伊斯兰教关于使者的说法，在于树立正统思想，证明伊斯兰教的来源是有根据的，是以往一神教的继承和发展，是“开天古教”；同时也证明穆罕默德的“先知”地位是以往使者的继承。这样就使伊斯兰教获得一神教正统的继承权，穆罕默德自然地成为众使者中的“至圣”，是“封万世之印”的最后使者。

三、信经典

伊斯兰教认为，安拉曾给每个使者“降示”过一部经典，据说前后共降一百余部“天经”，但要求人们信仰的并不多。在《古兰经》中提及的有四部：《古兰经》、《讨拉特》(即犹太教《摩西五经》)、《引支勒》(指基督教的福音书)和《则逋尔》(指大卫诗篇)。穆罕默德称信奉这些经典的人都是信奉天经者，但又说“他们中确有一部分人，篡改天经”，“明知故犯地假借真主的名义造谣”(3：78)，将安拉降示的天经“发表一部分，隐藏大部分”(6：91)。《古兰经》是唯一用阿拉伯语降示给穆罕默德的一部经典，以便他以明白的语言警告众人，如果降示给一个非阿拉伯人，让他向阿拉伯人宣读，他们绝不会信仰它。伊斯兰教还认为，《古兰经》是安拉“降示”的最后一部“真经”，只有《古兰经》才是唯一神圣的，最完美无缺的经典，穆斯林应予确信和遵守。这种说法是为了树立伊斯兰教的正统性，归根到底，是要人们信仰伊斯兰教。

四、信天使

“天使”又称“天仙”，指安拉差遣的天神。伊斯兰教认为，天使是用光创造出来的，是不分性别，不分老幼，不具肉体，不吃不

喝，也不睡觉的妙体。他们唯安拉之命是听，长有翅膀，神通广大，数目繁多，遍布天上人间，执行着各种不同的任务，人的一言一行，一切功过、善恶都有天仙观察。最著名的有四大天使有哲布勒伊来、米卡伊来、伊斯拉非来和阿兹拉伊来。哲布勒伊来地位最高，是启示的传达者；米卡伊来次之，专司观察宇宙万物之职；第三为伊斯拉非来，准备世界末日来临时专司吹号角，使所有死者复活接受安拉的审判；第四是阿兹拉伊来，掌理死亡。据称，天使先于人类由安拉创造，但当人祖阿丹被安拉用土造化出来后，安拉要天使向阿丹下拜，赐阿丹以知识超越天使。伊斯兰教的信念要求使命是表白天使的存在，但禁止信徒敬拜天使，更不允许在安拉的神性上将天使和安拉联想在一起。因为天使忠诚地执行安拉的命令，观察人们的行为，将每一个人一生中的好坏行为，丝毫不漏地记录下来。不难看出，这些天仙不是别的，是按人间统治机构，从精神上塑造的强大的神的世界。

五、信后世

伊斯兰教相信死后复活和末日审判，认为今世短暂，后世永存，是人们真正的归宿，死亡只是连接今世和后世的桥梁。到了世界末日，一切事物都将毁灭。在那一天，从创世以来死亡的人，都将被安拉复活，来到真主面前，接受审判。这一天称为“复生日”或“清算日”、“赏善罚恶日”，安拉根据天使记载每个人在今世全部行为的功过，逐个进行审判。归信安拉为一神的行善者，永居天国，不信者或作恶者坠入火狱。按《古兰经》中的说法，天堂里没有严寒和酷热，到处都是清清的流水和蜜泉，人人都是幸福的，没有烦恼和痛苦。同样，《古兰经》将地狱描绘得阴森可怕，说那里是作恶多端者的“永久之地”，他们将被大火长年燃烧。很明显，这种天堂和地狱的说教，是为确立一个虚幻的彼岸世界，让人们寄希望于后世的天堂生活。其实，伊斯兰教所说的天堂和地狱，并不是现实以外

的存在物，而是阿拉伯半岛两种自然条件的缩影。它的天堂不过是半岛气候凉爽、雨量充沛、物产丰富的缩影；它的地狱是沙漠酷热气候的缩影。带有浓厚阿拉伯自然条件的色彩。

六、信前定

伊斯兰教一方面宣传“后世”，另一方面又让教众相信现实的一切，都是安拉的安排，称“前定”，穆斯林对此必须深信不疑。按《古兰经》上说，人间的富贵和贫穷都是真主事先安排好了的，不能改变。还说，不得到安拉的允许，任何人不会死亡，安拉已注定了每个人的寿限。总之，天地间的大小事情包括自然和社会秩序都由安拉安排定了的，凡是命中有的，不求自来，凡是命中没有的，强求不得。这当然是宿命论。在伊斯兰教史上，曾发生“前定”与“意志自由”的争议，力图统一与完美地解释安拉的全能、仁慈的德性与人的善恶行为之间的关系。有人主张要笃信前定，“万物由主定，半点不由人”，个人绝无选择余地；有人认为在安拉前定下，人可以自由选择；还有人说人之能有自由选择，本身也是安拉的前定。不管怎么说，他们都坚持前定说，只不过在前定下有否“意志自由”，以及有多大程度上的“自由意志”等具体问题上，提法有所不同而已。

第二节 宗教制度

伊斯兰教除了强调思想上的信仰外，还确立了一系列宗教功课和礼仪，从思想信仰达到行动上的实践。伊斯兰教的基本宗教制度可概括为念、礼、斋、课、朝五项，中国穆斯林学者把它称之为“五功”，即五项功课：“身有礼功，心有念功，性有斋功，财有课功，命有朝功。”亦有把“五功”称为“五常”的。

一、念功

这是对伊斯兰教基本信仰的表白，阿拉伯语叫“舍哈代”，意为“作证”，内容就是庄重而严肃地念作证词（即清真言）：“我作证：除安拉外，别无神灵；我作证：穆罕默德是安拉的使者。”任何人只要接受这个信条，公开表白，当众念诵，名义上就是一个穆斯林。清真言是穆斯林在重要宗教活动中必须念诵的。穆斯林集中的地区，宣礼员在宣礼塔上宣扬清真言。在礼拜时，穆斯林必须反复念诵数遍。穆斯林的初生婴儿，首先听到的是清真言。人在临终前，也要念诵，不能亲自念诵的，可由其亲人或别人代念。念功包括心念和口念。心念（即意念）是无时无地、无形无声之念，聚精会神思念安拉。口念（即赞念）是有形有声之念，“感赞真主洪恩而兼之于至圣”。

二、礼功

礼功即礼拜，阿拉伯文称“撒拉特”。据伊斯兰史学家考证，在阿拉伯半岛，礼拜是在穆罕默德之前就存在的。伊斯兰教产生后，礼拜成为伊斯兰教一项最基本、最重要的功课。穆罕默德认为礼拜对于人们改宗伊斯兰教具有重大的意义。它不仅在伊斯兰教建立初期，而且在传播时期，均起着重要的作用。伊斯兰教对于礼拜的禁戒十分严格，身体不清洁不拜，衣服不清洁不拜，地方不清洁不拜，时间不正确不拜，朝向不端正不拜。因此，礼拜前要沐浴、净衣和洁处，按规定的时间，朝向麦加克尔白进行礼拜。沐浴分小净和大净两种，小净的做法是：先洗下身，然后洗手、漱口、呛鼻、洗脸、洗臂、摩头至双耳，最后洗脚。大净的洗法是先按上述方法做小净，然后用水由上至下冲洗周身。在缺水或有病等情况下，用洁净的土、砂、石砖等代替水作大小净，称“代净”。代净的方法是用两手在代净物上一拍，再抹两手至肘，并摸脸。做大、小净或代净时，进行每一动作往往默念一定内容的祷词或赞词。

礼拜的规定是每日礼拜5次，第一次是在日出之前，称晨礼。第二次在中午12时至下午3时之间，称晌礼。第三次在下午4至5时之间，称晡礼。第四次在太阳刚落后举行，称昏礼。第五次在夜晚（天黑至翌日破晓之前）进行，称霄礼；每7日聚礼一次，即每星期五（主麻日）正午过后在当地清真寺举行集体礼拜。伊斯兰教认为真主造化“七日周复”（天体按土、日、月、火、水、木、金七星周而复始运行，故七日为一周），为“答真主化成之恩”而聚礼；每年会礼两次，即每年的开斋节和宰牲节举行，一般在清真寺，也可露天举行，礼仪之隆重胜过主麻日的聚礼。除以上这些礼拜外，一些虔诚的穆斯林还在完成宗教上规定的礼拜外，自愿进行“副功拜”，如深夜礼拜、斋月里每晚霄礼后的休息拜。也有的穆斯林因遇特殊情况或为实现某种愿望而自愿举行礼拜。这些礼拜拜数不定，可单独做，亦可集体举行，一般无特别规定。此外，所有穆斯林都有为亡人举行殡礼的义务，这是一种为亡人向真主祈祷的集体礼拜。参加者站立在洗净之亡人的一侧，面向克尔白。

三、斋功

这是表现在行为方面的重要功课之一。阿拉伯语称为“索姆”，人们通常称为“封斋”或“把斋”，即在每天太阳出来前至当天日落时间内，封斋者不吃、不饮，不能干非礼的事。《古兰经》说：“信道的人们啊！斋戒已成为你们的定制，犹如它曾为前人的定制一样”（2：183）。由此可见，斋戒的习俗在伊斯兰教以前的阿拉伯人中间已经存在。据传，古代阿拉伯人曾把伊斯兰教历1月10日“阿舒拉日”定为斋戒日，也非常重视莱麦丹月（伊斯兰教历9月），每逢此月便到麦加城郊希拉洞祈祷和忏悔。穆罕默德在传教前常去希拉洞隐居。在他40岁那年的莱麦丹月，在希拉洞首次接到安拉的启示：“莱麦丹月中，开始降示《古兰经》，指导世人，昭示明证，以便遵循正道，分别真伪。故在此月中，你们当斋戒”（2：185）。为

此，伊斯兰教正式规定，莱麦丹月为斋月，并成为穆斯林的定制。

伊斯兰教的斋戒有两层意思，封斋者白天不吃、不喝、禁房事，只是狭义的方面；而广义方面是要通过斋戒达到使人节制，磨练意志，清心寡欲，忍饥耐饿，防止犯罪等目的，即要对身、心、耳、目皆要有所节制，做到不妄听，不妄视，不妄思，举止唯敬，语默唯恭。

四、课功

课功即纳天课，是伊斯兰教以安拉名义向教民征收的一种宗教课税，也是教民表现在财帛上的功课。阿拉伯语称“扎卡特”，意为“洁净”，即通过交纳天课净化自己的财产。《古兰经》中说：“行善者，谨守拜功，完纳天课，且确信后世。这等人，是遵守他们的主的正道的，这等人确是成功的”（31：4－5）。

穆罕默德传教初期，天课是一种自愿施舍，被认为是宗教上的善功，名义上是济贫。它曾在阿拉伯人中起到过调和贫富对立，缓和社会矛盾的作用，吸引了广大贫苦群众入教。穆罕默德迁居麦地那后，把完纳天课定为每个穆斯林必须遵守的“主命”，同时，施舍仍作为一种宗教善行被提倡。按伊斯兰教规定，凡穆斯林每年除正常开支外，其盈余的财产（包括动产和不动产），如金银、牲畜、五谷、矿产品、商品等皆按不同的课率完纳天课，金银、现金的最低课率是百分之二点五，田园、房产等不动产，可按时价折现金计算付天课。天课有不同物类的最低征收率，但无最高限额，一般是每年交付一次。在早年的哈里发国家，天课则成为通过宗教形式征收的国税。后来在伊斯兰国家中天课由官方正式征集，并由政府有关宗教事宜的部门负责分配。伊斯兰教允许向贫困的亲属及邻居施散天课，在斋月内用天课作封斋费用周济穷人最好。但是天课不能给自己的父母、祖父母、子孙等；夫妻间不可互相交付天课。天课不许给异教徒。在我国不纳天课，一般情况是每年向清真寺交纳学粮、

“费图尔”钱和“所得格”。学粮供阿訇、满拉的生活费用，多在夏秋两季收获后缴；“费图尔”汉语意为开斋捐，即在开斋节日时，按家庭人口计算交纳一定数额现金；“所得格”亦称乜贴、布施。这是对穷人的施舍，平时任何时候都可以，数量不限，随心意决定。

天课是伊斯兰教的一种经济制度，具有严格的法律约束性。它对于伊斯兰教的稳定和发展起了重要的作用。

五、朝功

这是伊斯兰教表现在行为方面的宗教功课。阿拉伯语称为“哈吉”。伊斯兰教规定，凡身心健康的穆斯林，在经济条件允许，旅途方便的条件下，不分男女，一生中至少朝觐麦加一次，以示对真主的虔诚之心。如果路途遥远或贫困无力，亦可免朝，在家孝敬父母、敬主礼拜，也可代替，叫做“心朝”。

朝觐分为正朝与副朝。正朝是指在规定的朝觐期（集中在伊斯兰教历 12 月 8 日至 12 日）穆斯林举行的“天命朝”，亦称“大朝”；副朝则指一年四季的其他时日朝觐麦加，亦称“小朝”。单独前去麦加进行副朝，然后待正朝日期到来后再举行正朝者，称为“分朝”，如正朝和副朝连在一起，则被称为“连朝”。

在阿拉伯半岛，朝觐圣地是一种古老的习俗，麦加是伊斯兰教以前阿拉伯人早就朝拜的圣地。公元 629 年，即伊斯兰教历 7 年，穆罕默德参照以前阿拉伯人的朝觐仪式，制定了伊斯兰教的朝觐制度和仪式。其实，在穆罕默德刚迁居麦地那时，曾受犹太人影响，定耶路撒冷为礼拜朝向，但他很快意识到，初兴的伊斯兰教必须首先扎根于阿拉伯人之中，麦加的地位和古老的宗教仪式是保护和发展伊斯兰教可靠的屏障，于是改朝向为麦加。632 年，穆罕默德率领朝觐团从麦地那到麦加进行了最后一次朝觐，这次朝觐中所实行的一系列仪式，就成了以后穆斯林朝觐时遵循的范例。

按照伊斯兰教的规定，朝觐者进入麦加之前必须履行受戒仪式，

即在指定的地点沐浴净身，着戒衣（两幅无接缝白布，一幅围腰，一幅披肩），科头跣足。在朝觐期间戒修饰，戒房事，戒争吵，戒流血，戒狩猎和损伤树木等，然后以受戒者的身份进入圣地麦加；在麦加，朝觐者须以反时针方向绕“克尔白”殿走7圈，边走边诵读《古兰经》经文，或默诵祷词。每绕过“黑石”必吻拜或抚摸黑石，无法靠近者，则面对黑石举双手致意。之后，走向离天房东面不远处易卜拉欣的“驻足地”礼拜两次；接着是奔走仪式。朝觐者来到麦加城外萨法和麦尔卧两山之间往返奔走7次。据说，易卜拉欣之妻哈哲尔和儿子易司马仪抵达麦加，水尽粮绝。为了寻找泉水，哈哲尔曾在萨法和麦尔卧两山坡之间奔走了7次，一无所获，返回麦加同儿子继续寻找，无意间，易司马仪用脚踢一沙堆，发现了泉水，即为今日渗渗泉。为纪念此事，朝觐者所以要往返两山之间奔走7次。在正朝期间，除做完以上仪式外，朝觐者要在伊斯兰教历的12月8日那天，成群结队奔向麦加以东约25公里的阿拉法特山，到达山坡平原，搭起帐篷。朝觐者在帐篷时诵念《古兰经》、赞词，并在此过夜，等待第二天即将举行的朝觐中最重要的仪式——阿拉法特山大典。12月9日中午，朝觐者在阿拉法特山下做礼拜，即将当天的晌礼和晡礼结合起来。仪式极其隆重庄严，麦加大教长站在阿拉法特山的一块巨石上宣讲教义，朝觐者安静地聆听。这是仿效穆罕默德当年举行最后一次朝觐的做法。太阳落山，做完礼拜，朝觐者方可离开。12月10日清晨，朝觐者去米纳山谷投掷石子打鬼。相传易卜拉欣曾在此投石驱魔。为纪念此事，朝觐者以小石子投击象征魔鬼的3根柱子。投石后，朝觐者同集郊垣宰牲，过古尔邦节（宰牲节），这是为了纪念易卜拉欣遵从主命准备牺牲自己的儿子易司马仪，后安拉以羔羊代替易司马仪作为牺牲这件事情。朝觐者完成上述仪式离开麦加之前，还须再一次去天房绕行，以示朝觐仪式履行完毕，辞行而归。

朝觐麦加之后，许多人还要前往麦加北面约450公里处的伊斯

兰教第二圣城麦地那，拜谒先知清真寺，瞻仰先知陵墓。在条件允许的时候，有人也前往耶路撒冷朝拜，那里有阿克萨清真寺和穆罕默德“升霄”时的遗迹。

朝觐仪式虽艰辛，但穆斯林将其当作获取真主喜悦和报偿的良机，所以每年朝觐者人数很多。特别是近年来，全世界每年去麦加朝觐的穆斯林人达数百万之多。在我国，穆斯林到麦加朝觐的记述可追溯到明初。著名航海家郑和曾率船队七下“西洋”，1430 年最后一次出海，船队的一部分人到过麦加，并绘制了“天房图”。据载，郑和的先辈就曾朝觐麦加。清代初期前往麦加朝觐者更多，其中有一些是著名的阿訇或伊斯兰教学者。但由于交通及生活条件的限制，能够去朝觐者有限。新中国成立以后，从 1955 年到 1964 年先后派出过十批朝觐团。十年动乱期间被迫停止，1979 年后又恢复了朝觐活动。这几年，随着经济的发展，要求前往麦加朝觐的穆斯林越来越多。中国穆斯林的朝觐活动，不仅圆满地完成了宗教功课，而且，还加深了与世界各国穆斯林的友好联系和相互了解。

第三节 宗教节日

伊斯兰教的节日是该教宗教仪式的组成部分。了解伊斯兰教的宗教节日首先要掌握计算节日的伊斯兰教历法。

伊斯兰教历法，在我国称为“回回历”，简称“回历”，阿拉伯语称“希吉拉历”。这种历法以公元 622 年穆罕默德从麦加迁往麦地那这一历史事件为纪元，以这一年阿拉伯太阴年的岁首 7 月 16 日为元年元旦。该历是一种太阴历，其计年法是：月亮圆缺一次为一月，不置闰月，全年 354 日，以 30 年为一周，其中有 11 个闰年，于 12 月末置一闰日，带闰日的年，全年 355 日，故平均每年为 354 日 8 时 48 分，比回归年约少 10 日 21 时 1 分，积 2. 7 回归年相差 1 月，积

32.6回归年相差1年。这就是伊斯兰教历，伊斯兰教的节日和宗教活动都以该历为依据。这种历法是一门专门的学问，解放初我国著名历史学家陈垣先生对此进行研究，曾编制一本《中西历及伊斯兰历对照表》。

伊斯兰教的宗教节日主要有开斋节、古尔邦节、圣纪等。

一、开斋节

开斋节是阿拉伯语“尔德·菲土尔”的汉译。伊斯兰教规定，穆斯林在教历9月内斋戒，斋月最后一天，寻看新月牙，见月的次日即行开斋，为开斋节。如未见新月，继续斋戒，顺延不超过三天。今世界伊斯兰教组织机构已精确推算出伊斯兰教历每年莱麦丹月的封斋和开斋日期，供作世界各地穆斯林参考使用。

按伊斯兰教有关经典记载，伊斯兰教初期，在封斋满月时，穆罕默德曾率穆斯林步行到郊外公共旷野举行节日礼拜，那天穆圣沐浴后，身着整洁服装，并散发“菲图尔”（开斋）钱表示赎罪。从此以后，穆斯林把这一天作为节日举行一系列宗教仪式和各种活动，以示隆重庆祝。

开斋节的主要礼仪有：(1)、忙食一物。穆斯林于该日晨礼后速进少许饮食，以示戒满开斋向真主感恩之意；(2)、交纳开斋捐。穆斯林按家庭人口计，每人施麦2斤半，可折成现金施贫，或交清真寺做宗教基金。中国部分地区穆斯林称为“麦子钱”，先施舍后参加会礼。此项施舍定制于伊斯兰教历2年（623年）10月；(3)、举行会礼。是日上午，穆斯林沐浴盛装，心口默颂赞词，聚集在当地最大的清真寺内举行规模盛大的会礼仪式。会礼者过多时可移在广场或郊野举行。会礼定制于伊斯兰教历2年10月，在教法上属“瓦吉卜”（当然的义务）。

中国通用汉语的穆斯林将开斋节视为盛大节日，称之为“大尔德”（即大节日）。如回族群众对每年一次的斋月非常重视，称呼斋

月为“尊贵的月份”。在斋月里，大家显得比平时更和气、更团结，平时爱吵架，说话不文明的人也大为减少，在公众面前抽烟、喝酒的人更少见。在回族聚居的村镇，在斋月里的每一个凌晨，清真寺的寺师傅都要站到清真寺的宣礼塔上打梆子，有的还挨门逐户地敲打，催醒熟睡的人起来做封斋饭。封斋的人，在东方发白前，要吃饱喝足，天亮后至太阳下山前，要断绝一切饮食，连水也不能喝一口，否则就算破斋而无效。太阳落山后，清真寺的梆子敲响了，回族的“开斋饭”也开始了。斋月里，家庭条件好的回族家庭，还做好吃的给清真寺或者在晚上开斋时施舍给穷人，给经济条件不好的老弱病残，无依无靠者送“乜贴”的也较多。大部分回族穆斯林，每晚还到清真寺参加聚礼，做斋月里增加的“特拉威亥”（间歇拜）礼拜。斋月里回族家庭的饮食也比平常的日子更好一些，在西北回族聚居区，斋月开始后，还要带上礼品，给长辈“开斋”，既是出门在外工作，也要托人去办理此事。因此，在斋月的回族聚居区，更显示出平静、和睦、团结的气氛。在斋月结束时，每个回族穆斯林必须交纳“费特勒”钱（即“开斋捐”）给穷人或清真寺。这样，一月中所封的斋才算成功。回族群众对开斋节的会礼非常重视，无论当时气候多么恶劣，也必须如期举行，且不得中途退出。我国著名的新闻工作者范长江，在其《中国的西北角》一书中，曾记载了1935年他亲眼目睹西北回族参加开斋节“会礼”时的情景：“我看不到一个人在指挥他们，而他们老老少少却自动向西方坐成整齐的行列。一种庄严的伟大形象，透入每个参观者之心中。此时北风劲烈，记者重裘无温，而席地而坐之整万回民，没有丝毫浮动气象，不能不谓为难能可贵”。由此可见开斋节会礼在回族心目中的重要。会礼完后，回族群众先向阿訇道安，接着大家彼此互道“色俩目”（阿拉伯文音译，原意为“和平”、“平安”、“安宁”之意。是穆斯林相互祝安和问候用词），然后各自到回民墓地念经，为自己亡故的亲属，为全体穆斯林亡人进行祈祷。从墓地回来，再向长辈和街坊邻舍的长者们

道色俩目，祝贺节日愉快。这时，各家各户内专为开斋节制做的各种丰盛的油炸食品、菜肴都已置办齐，一眼望去，炕桌上古色古香的瓷盘里摆的馓子，层层叠叠，弯弯曲曲，色泽嫩黄，香气扑鼻。此外还有五颜六色、各种造型的油果及多种干果，令人目不暇接，赞叹不已。大街小巷内，人流如梭，南来北往。身穿节日盛装的大人小孩，手提馈送亲友的各种食品，喜气洋洋的访亲问友，互致色俩目问候。汉族和其它民族的群众，也络绎不绝的来到回族家中，表示节日的祝贺。

开斋节在我国新疆地区，称为“肉孜节”，是波斯文的音译，意思是“斋戒”。这里的庆祝活动除举行上述一系列仪式外，还歌舞欢庆。开斋节已成为中国信仰伊斯兰教的10个少数民族共同的民族节日。

二、古尔邦节

古尔邦节是阿拉伯语“尔德·古尔巴尼”的音译，意为献牲，故又称“献牲节”、“宰牲节”，回族俗称“忠孝节”。这一节日在开斋节后的第七十天，伊斯兰教历的12月10日举行。伊斯兰教规定，教历12月上旬，是去麦加朝觐的日期，是穆斯林的又一项宗教活动。朝觐的最后一天即12月10日，宰牛羊庆祝。所有人共餐，称为献牲。这一天全世界的穆斯林都过。这个节日的来历，据说是出于远古阿拉伯人的宗教传说。据说先知易卜拉欣年老无子，祈求安拉赐给他一个儿子，果然得子，取名伊斯玛仪。伊斯玛仪长大后，一夜间易卜拉欣又梦见命他宰杀伊斯玛仪献祭，以考验对安拉的忠诚。当他提刀宰杀爱子时，安拉又送来一只黑色羯羊，代替伊斯玛仪的牺牲。这就是古尔邦节的来历。伊斯兰教过这个节日是为了守圣行，表示对安拉的绝对忠诚，愿意献出一切。

古尔邦节的主要仪式有：(1)、会礼。穆斯林汇聚于中心寺或郊野，举行盛大的会礼仪式和庆祝活动；(2)、宰牲。朝觐者于12月

10日晨射石并举行会礼后，在麦加附近的米纳山谷宰牲。各地穆斯林在节日前备牲，所宰之牲必须健壮，牲有骆驼、牛、羊3种，大户用驼，中户用牛，小户用羊，无力宰牲者免。羊为一人一只，牛为7人一头，驼同于牛。宰牲肉分为三份：一份留为自用，一份馈赠亲友，一份施散穷人。

我国新疆地区的穆斯林民族特别重视古尔邦节，称之为“大尔德”(即大节日)。是日穆斯林群众盛装参加会礼，宰牲宴请亲友、宾客，并与前来祝贺节日的其他各族人民一起，举行丰富多采的文艺联欢，欢庆歌舞延续数日。哈萨克等族穆斯林群众还举行赛马、叨羊、姑娘追等富有情趣、别具一格的传统体育活动。回族对古尔邦节的重视程度不如开斋节，所以又称其为“小尔德”、“小开斋”。

三、圣纪

圣纪是伊斯兰教创立者穆罕默德的诞辰纪念日。据传，穆罕默德诞生在阿拉伯太阴历象年（约公元570年）3月12日。穆罕默德逝世三百年后，什叶派的法蒂玛王朝首先在埃及举行圣诞纪念，从此逐渐扩展到其他国家。穆罕默德逝世于伊斯兰教历11年（632年）3月12日，所以又称该日为“圣忌”。国外穆斯林办“圣纪”一般是纪念穆罕默德的诞辰。中国穆斯林习惯把“圣纪”和“圣忌”合并起来办，俗称办“圣会”，届时象给先人作周年一样，开经干“尔麦里”(念经作善事)，宰牛宰羊，设宴聚餐，还要去礼拜寺，听阿訇念经、赞圣，讲述穆罕默德的生平业绩和品德，表示深切怀念。过圣纪是为了纪念穆罕默德的功绩，赞颂他的品德，不忘他的教诲，作一个虔诚的穆斯林。

四、法图麦节

法图麦节是为了纪念穆罕默德之女、伊斯兰教第四代哈里发阿里之妻法图麦（605－632年）的忌日。特别是什叶派穆斯林非常重

视这个日子。法图麦在伊斯兰教创立初期曾作过贡献，穆罕默德逝世时，她和阿里主持过其父的殡葬活动，被什叶派尊称为“圣母”，受到伊斯兰世界普遍尊崇，不少国家的穆斯林妇女于其忌日（一般认为是伊斯兰教历6月15日）举行纪念活动。中国穆斯林称其忌日为“法图麦太太节”或“姑太太节”。届时，穆斯林妇女请阿訇诵经、赞主、赞圣，或到清真女寺聆听讲述法图麦的品德，并散“乜贴”（施舍或捐赠财物）以示纪念。

五、阿舒拉日

阿舒拉日是伊斯兰教的纪念日。“阿舒拉”是阿拉伯语的音译，意为第十，即指伊斯兰教历的1月10日。据说安拉在这一天创造人类、天园和地狱。又据有关宗教传说，阿丹、努哈、易卜拉欣和穆萨等古代先知得到拯救的日子都在这一天。公元622年，穆罕默德从麦加迁往麦地那后，曾定此日为斋戒日（后改为伊斯兰教历9月）。由于这一天与多项传说及历史事件相关，遂成为纪念日。回族中的格底目派过阿舒拉日，这一天要用各种豆类熬粥，称为“阿舒拉饭”，据说是为了纪念努哈用杂豆粥拯救人类这件事。

六、登霄节

登霄节是伊斯兰教先知穆罕默德“夜行升霄”纪念日。穆斯林根据《古兰经》第17章的第一节经文，认为穆罕默德52岁时（621年）7月27日由天使伽百列陪同，乘名为布拉克的天马从麦加到耶路撒冷，并从那里登霄，遨游七重天，见到过古代的诸天使、先知和天堂、地狱等等，黎明又重返麦加。此后穆斯林将耶路撒冷视为三大“圣城”之一（其它二城是麦加、麦地那），并以每年希吉拉历7月27日夜晚为“登霄节”。这天晚上，穆斯林聚集到本坊清真寺举行礼拜、祈祷以示纪念，阿訇还要着重宣讲登霄的意义及情景，要求穆斯林以穆罕默德的言行严格要求自己，做一个真正的穆斯林。

七、盖德尔夜

盖德尔夜是伊斯兰教对《古兰经》始降之夜的敬称。“盖德尔”是阿拉伯语音译，意为“前定”、“高贵”，“盖德尔夜”指伊斯兰教历9月27日之夜。按《古兰经》第97章经文，该夜安拉开始向穆罕默德颁降经文，该夜优胜于平时一千个月，众天使和精灵都奉命降临人间。穆罕默德也说过：“谁使该夜充满生气，谁就有资格进入乐园”，故全世界穆斯林每逢此珍贵之夜均依各自民族方式举行庆祝纪念活动。中国穆斯林或汇集在清真寺内，或在各自家中，举行礼拜、诵经、赞主赞圣、施舍、为亡人祈祷等各种活动。是夜，一些穆斯林集中的地方还张灯结彩，以示庆祝。这种为求得安拉的回赐而彻夜不眠的纪念活动，亦称“守夜”或“坐夜”。

八、拜拉特夜

拜拉特夜是伊斯兰教对安拉“赦免之夜”的称谓，指伊斯兰教历8月15日的夜晚。相传此夜安拉决定人们一生的生死祸福，因此穆斯林于该夜念经、礼拜，白天封斋，以示纪念。中国部分穆斯林还将“拜拉特夜”扩大为“拜拉特月”，即从进入伊斯兰教历8月以后便开始了宗教纪念活动。阿訇走家串户，先以阿拉伯语带领全家念“讨白”(阿拉伯文音译，即忏悔)，表示对一年中过失的忏悔，然后高诵用波斯语编成的“劝善词”，其内容为关于穆斯林的诚信和礼拜的重要性及其“回赐”等。这种活动一直持续到“拜拉特夜”为止，俗称“转拜拉特”。

与其它民族的节日相比较，伊斯兰教的节日有传授知识、加强交流与团结的特点。开斋节、古尔邦节的会礼中，阿訇讲的“瓦尔兹”即包括宗教教义、教律、教史，同时还联系社会现实，揉进大量的历史、天文、哲学、医学的神话传说故事，使来参加会礼的人知道许多知识，受到一定的教益。另外，节日里上寺的群众几倍于

平时的人数，在会礼前后，大家互相问候，畅叙情怀，还起到交流感情、交流信息的作用。特别是参加会礼的穆斯林群众，整齐地面向麦加礼拜，庄严肃穆的会礼场面和气氛，培养了穆斯林民族的民族认同感，增强了其内部的团结。而节日里穆斯林群众自愿给清真寺施散钱粮，救济贫穷孤寡的行为，则又表现的穆斯林民族同舟共济的内聚力。

第四节　宗教禁忌

禁忌是指教义或习俗上不容许的方面，这是许多宗教所共有的。伊斯兰教禁忌内容很多，我们介绍一些与日常生活中关系比较密切的饮食禁忌，如禁吃猪肉、自死物和血液。这些规定是宗教教律，经过历史演变，已成为信教民族的风俗习惯，说明宗教对民族的影响很深。

伊斯兰教作为入世的宗教，注重现世生活的建设，并不提倡苦行僧式的禁欲生活，相反它认为穆斯林有享受真主所赐予的合法而佳美的食物的权力。当然，这里所谓的“合法”是相对于宗教的禁令而言的，合法与不合法的界限，是直接导源于《古兰经》的有关律令的。关于穆斯林的饮食，《古兰经》的许多章节都作了明确规定，如第 5 章第 3 节就规定：“禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、抵死的、野兽吃剩的动物，但宰后才死的，仍然可吃”。在第 2 章第 173 节、第 6 章第 145 节、第 10 章第 115 节，都做出了类似的规定。在这些规定中，猪肉、血液、自死物以及未诵安拉之名宰杀的动物，被同等地列入禁食的范围。《古兰经》是伊斯兰教立法的源泉，是穆斯林行为的最高典范，所以凡中外信仰该教的人和民族，都要遵守这些饮食禁令。

那么，伊斯兰教为什么禁食猪肉呢？这当然不是《古兰经》所

说，是因为安拉的“降示”，也不是犹太教所说的是“神与人立的约”，而是由深刻的经济物质原因决定的。历史唯物主义告诉我们，探求人们的思想意识产生的根源，不应该到人们头脑中或什么神灵的“启示”中去找，而应该研究人们所处的社会环境，所依赖的物质条件。因为意识是由存在决定的，精神是由物质决定的。原来，这是远古时期阿拉伯人的先民闪米特人的一种古老习俗。这种习俗是由阿拉伯半岛的自然环境和地理条件所决定的。

阿拉伯半岛是世界第一大半岛，这里大部分地区是沙漠和草原，农耕很少（只有西南也门地区例外），所以自古居民以畜牧业为主，放牧牛、马、驼和羊，而且逐水草而居，过着游牧不定的生活。而猪这类畜类是吃粮食的，是农业地区的产物，一般不适合在沙漠草原生长。特别是半岛缺少水，天气炎热，猪很难生活。就是说阿拉伯半岛自然条件明显不适宜猪的生长，而给了牛马羊以广阔的天地。正是由于这样的经济条件，居住在阿拉伯半岛的居民自古就不吃猪肉而吃牛羊驼肉。

闪米特人后来由半岛向外迁徙，扩散到了西亚、东北非的许多地方，古代史上创造了辉煌文化的巴比伦人、亚述人、希伯来人（即犹太人）都属于闪米特人的重要成分，这样就把这种习俗带到了这些地区。公元前五世纪，到过古埃及的希腊学者希罗多德，写成了一部著名的《历史》一书。该书记载古埃及人的习俗说，在埃及人眼里，猪是不洁净的畜类，如果一个埃及人在走路时碰到猪，他会穿着衣服跳进河里冲洗一遍；如果是一个放猪人，哪怕他是一个土著人，也不会在社会上找到老婆，他只能在放猪人中去找。这是最早见到关于记载猪不洁净的历史记录。

大约在希罗多德写作《历史》的同一时期，居住在巴勒斯坦的古犹太人，开始编写他们的圣书《旧约》，也说猪是不洁净的，肉不可吃，就首先把不食猪肉写进了犹太教的经典中，成为一条宗教规定。在《旧约》第三部分《利未记》有这样一段话：“在地上一切走

兽中可吃的，乃是这些：凡蹄分两半，倒嚼的走兽，你们都可以吃。……猪因为蹄分两半，却不倒嚼，就于你们不洁净。……肉你们不可吃，死的你们不可摸，都于你们不洁净”。

以上两条材料告诉我们，至迟到公元前5世纪，包括东北非、地中海东岸一带的居民，就已经视猪为“不洁净”的。前者以历史记载的形式保存在希罗多德的著作中，后者作为宗教戒律记录在犹太人的圣书中。

过了一千年以后，穆罕默德创立伊斯兰教时，沿袭了阿拉伯祖先的古老习俗，适应半岛的经济条件，吸收了犹太教的戒规，而把禁猪作为伊斯兰教的教规，写进了《古兰经》中。因此穆斯林都因遵守教规而禁食猪肉，由于恪守不渝、久而久之，教义中规定的戒律也演变为风俗习惯。

在中国穆斯林的禁食习惯中，尤以禁食猪肉最为严格。这一方面是因为中国穆斯林所赖以生存的中国社会是一个农业国家，猪这种牲畜在人民的饮食生活中地位甚重，而信仰伊斯兰教的10个中国穆斯林民族，相对中国的主体民族汉族来说，人数要少得多，于是禁食猪肉自然成为“殊俗”；此外，在中国历史上，封建统治阶级推行民族压迫政策，借用习俗不同，而进行侮辱迫害的事件屡屡发生，甚至因此而酿成纠纷并发生流血斗争。然而愈是在风俗习惯上遭受歧视和压迫，广大穆斯林民族就愈加维护这些风俗习惯来同反动的民族压迫相对抗，这就造就出一种特殊的心理。特别是在与汉族混居杂处的中国回族中，禁猪被提到非常重要的地位，遵守得非常严格。不仅禁食，而且发展到禁用一切用猪皮、猪骨制作的生活用品（如皮鞋、皮带、皮衣及含有猪油成份的肥皂、香脂等），甚至避讳谈“猪”字，把它称为“黑牲口”、“狠孜勒”（阿拉伯语音译，即“猪”）、“黑货”。更有甚者，连“猪”的同音字也忌讳，如姓“朱”的回民改姓“郝”、“黑”。中国历法中，亥年出生属“猪”的则改称为“属黑”、“属亥”等等。

不吃血液是一种古老的禁忌，不开始于伊斯兰教，也不始于先前的犹太教。原来，原始人打猎时经常见到动物流血后死亡，人有时流血过多而结束生命，就产生一种错误观念，认为人和动物的生命（或称灵魂）是在血中。这种观念现代人仍有保留。如我们日常生活中所说的“血债”表示人命，“血债累累”表示多条人命，“血债要用血来还”表示以命抵命，写血书喝血酒表示以生命担保等，都是血里有生命的古老观念的反映，是由于不能解释生命与死亡而产生的幼稚观念。灵魂和生命是神圣的，吃血就是渎神的行为，因此人不能吃血。《旧约》中记载了这种情况，后来的伊斯兰教也禁止吃血，禁食血又成为伊斯兰教的教规。

不吃自死物的肉，起初是人们实践经验的总结。古代闪米特人往往因吃自死物染上疾病甚至死亡，在炎热地区自死物很快腐烂，这种现象更为常见。但当时人们不能解释原因，就笼统认为自死物不洁净，不可吃。《旧约》有禁食自死物的条文，伊斯兰教也承袭了这种教规。但伊斯兰教不吃自死物还有另外的原因，即伊斯兰教认为世界上一切万物皆属安拉，生死皆由安拉掌握，宰牲前要念“台斯米”（“奉安拉之名，安拉至大”，以表示该物归主），未念“台斯米”而宰杀的动物不合教法，视其肉为污秽，不可食。此外，自死物的血没有流出，也理解为其肉不可食的原因之一，因为如上所述，伊斯兰教是禁食血液的。

饮酒也为伊斯兰教所禁止，所以一般穆斯林不饮酒。《古兰经》上多次提到酒，说“饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当离去，以便你们成功。恶魔唯愿你们因饮酒和赌博而互相仇恨……”(5：90)。伊斯兰教为什么禁酒？这主要是出于宗教的考虑。相传，公元622年，穆罕默德迁往麦地那后，有的教徒参与了当地的饮酒、赌博，有人问穆罕默德，回答说饮酒害多益少，但没有说要禁止；后来有的人酒醉作礼拜念错了经文，穆罕默德知道后，告诫信徒说：你们在酒醉后不要礼拜，因为你们不知

道自己说的什么话。意思是待清醒后才能礼拜。此次也没有禁酒。第三次是后来有教徒饮酒斗殴，打破了脑袋，彼此结下了深仇大恨，影响了内部的团结，所以这次穆罕默德采取了严厉手段，以安拉的名义严令禁酒，指出“饮酒是恶魔的行为，是万恶之钥匙，是一种秽行，应当远离。”从此禁酒成为教规，被穆斯林所遵从。

从以上饮食禁忌来看，伊斯兰教的这些教律多是与阿拉伯当时的社会现实相适应的，是人们对自己的社会经验以宗教的形式做出的反映，而且一旦在宗教的意义上被固定下来，就更为深刻地影响着穆斯林社会生活的各个方面，甚至成为他们的一定的行为方式准则，穆斯林的饮食禁忌习惯正是在严格遵守这些准则的前提下形成的。

第四章 中国伊斯兰文化的大文化属性

中国伊斯兰文化，哺育着我国回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、乌孜别克族、保安族和塔塔尔族等10个穆斯林民族，是这些民族群众世代所确认和传承的一种传统文化，在中华民族文明史上占有重要地位。所谓中国伊斯兰的大文化属性含有两层意思：一是从来源上说，它是从国外传入的，是世界伊斯兰文化的一部分，体现着这一文化的宽泛内容及其与各种文化元素之间的相互关联；二是从形成和发展讲，它是中国民族化的产物，又与中国文化分不开。这两个方面都显示了中国伊斯兰的大文化属性。

第一节 伊斯兰文化是综合体

伊斯兰教是人类历史上的重大社会文化现象之一。它的最初产生是中世纪阿拉伯半岛由原始社会向阶级社会过渡的产物，是阿拉伯民族建立统一国家，实现安定与和平的客观社会要求在宗教思想上的强烈反映。伊斯兰教创立之初，强调信仰“安拉独一”，“凡穆斯林皆兄弟”，不要分裂等原则，以及反对氏族贵族无限制的高利贷盘剥，提倡释放奴隶、买卖公平、扶弱济贫，禁止氏族部落间的血

族复仇等一系列社会改良主张，不仅激发了阿拉伯社会下层群众的普遍热情，而且为联合阿拉伯氏族部落，建立统一国家，发展民族文化奠定了政治的和思想的基础。所以，从公元 610 年穆罕默德（约 570—632 年）创教开始，到他逝世之时 23 年间，伊斯兰教终于发展为整个半岛的统一宗教。它通过信仰的种种仪式，把原来崇拜多神教的不同氏族部落的人们，统一在信奉“安拉独一”的严整社会秩序之中，在同多神崇拜和异教作斗争中而形成的教义，包括信仰体系、宗教制度和道德规范等，便构成了阿拉伯社会民族文化发展的必经阶段。后来，随着历代哈里发王朝的对外扩张和商人们的经商活动等，伊斯兰教在将近两个世纪中遂由阿拉伯民族的宗教发展为地跨亚、非、欧三大洲的世界性宗教，伊斯兰文化的种子遂由中近东地区撒播到了中亚、印度尼西亚、印度和中国等广大地区、国家和民族中，在不断吸收当地各民族传统文化和社会习俗的过程中，形成了阿拉伯——伊斯兰文化（亦称阿拉伯穆斯林文化），伊斯兰教便成为被传入地区、民族的一种宗教信仰、一种文化体系和生活的方式。美国著名学者希提曾这样概括伊斯兰文化：“阿拉伯人所建立的，不仅是一个帝国，而且是一种文化。他们继承了在幼发拉底河、底格里斯河流域、尼罗河流域、地中海东岸盛极一时的古代文明，又吸收并且同化了希腊——罗马文化的主要特征。”① 埃及艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》认为：“阿拉伯——伊斯兰文化乃由三种文化源流汇合而成：一是阿拉伯人的固有文化；一是伊斯兰教文化；一是波斯、印度、希腊、罗马……等外族的文化。第一种文化如阿拉伯语言、诗歌、散文、谚语、故事、传说、星象……等。第二种文化如《古兰经》、古兰经注、圣训教义学、教法……等。第三种文化如波斯的语言、文学、传说、故事、艺术、音乐、历史、哲学、政治……；印度的哲学、数学、医学、天文……；希腊的哲学、

① ［美］希提著，马坚译《阿拉伯简史》第 7 页，商务印书馆，1973 年版。

自然科学……；罗马的政治、法律……等。”

可见，所谓伊斯兰文化就是信仰伊斯兰教的穆斯林，在长期的信仰实践和生产、生活实践中，以《古兰经》和圣训为基本原则，以阿拉伯文化和波斯文化为原质特色，兼取希腊、罗马、印度文化和犹太教、基督教思想而形成的一种普遍为人们所效法和认可的各种社会规范、行为模式和价值观念的综合体。伊斯兰教只不过是它的一个组成部分。如引文所述，伊斯兰文化的内容极其丰富，不仅包括政治、哲学、文学、法律、教育、道德、宗教等方面的理论、思想，还包括语言、自然科学和民风民俗等精神文化和物质文化的许多方面，因而是一种博大精深的文化体系。这已经为世界所公认。我国著名学者季羡林曾指出：“世界上历史悠久、地域广阔、自成体系、影响深远的文化体系只有四个：中国、印度、希腊、伊斯兰，再没有第五个。”[①]历史表明，伊斯兰文化对于阿拉伯民族的形成和发展，曾起了不可取代的作用。在人类社会发展史上，穆斯林在上述许多领域，都曾分别达到过当时世界水平的顶峰。“他们把其中许多文化影响传到中世纪的欧洲，从而唤醒了西方世界，使欧洲走上了近代文艺复兴的道路。”[②] 对人类的进步和发展作出过重大贡献。

“每一种文化都包含了某种形式的宗教。”[③] 同世界上其他重大人类文化一样，伊斯兰文化分为宗教文化和世俗文化两大类。伊斯兰教不仅是伊斯兰文化的重要内容，更是该文化最直接的积累形式，具有很大的包容性。它与其他宗教相比又有不同的特点，“世界上还

---

① 季羡林：《敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用》，载《红旗》杂志，1986年第3期。

② ［埃及］艾哈迈德·爱敏著，纳忠译：《阿拉伯－伊斯兰文化史》第一册，第3页、第8页，商务印书馆，1982年版。

③ ［美］菲利普·巴格比著，夏克等译：《文化：历史的投影》，第163页，上海人民出版社。

没有任何宗教象伊斯兰教那样，具有广泛的民族性，也没有那一种宗教象伊斯兰教那样世俗化。你很难在阿拉伯人中找到一个不信仰伊斯兰教的人，你也很难分清伊斯兰教中什么是宗教性的，什么是世俗性的东西。”[①] 这虽然是针对阿拉伯民族说的，其实也是世界上信奉伊斯兰教民族的普遍情况。原因就在于，历史上人们对伊斯兰教的皈依，大都是集团性或是部落群体性的，穆斯林群体的宗教感情，往往转化为共同的民族感情，宗教规定和民族习尚交融在一起，从而形成民族内在的强大凝聚力。伊斯兰教的《古兰经》不单单是一部宗教经典，也是穆斯林“信仰和法律的源泉”，一部富有韵律、哲理的文学著作。穆斯林社会的政治制度、经济制度、法律制度以及人们的价值观念、道德规范、心理习俗、文学创作等无不受《古兰经》的强烈影响，有些方面甚至是规定性的。许多民族风俗诸如婚姻、家庭、丧葬、饮食、礼仪和服饰等，也是从伊斯兰教教律中演变而来的。这些都超出了一般宗教的意义和范围，具有很强的世俗性。这是伊斯兰教不同于其他宗教的重要方面，显示了它是一种涵盖面十分宽泛的宗教文化。

第二节　两种文化的交融

中国伊斯兰文化，就是伊斯兰文化的一种亚文化形式。顾名思义，也就是指确定于中国信奉伊斯兰教10个少数民族社会的一种伊斯兰文化。就其来源说，中国伊斯兰文化无疑是从国外移植、输入的，但它作为中国民族化的表现形式，其形成和发展是中国封建社会特定历史条件下的产物，是中国穆斯林社会的经济和政治的直接或间接的反映。从中国文化发展的连续性看，它一方面包含着以儒

① 马德邻等《宗教，一种文化现象》，第125页，上海人民出版社。

家为代表的中国传统文化中某些有价值成果的吸收和改造；另一方面它又吸收、融合了每个民族固有的本土文化和社会习俗。因此，它又和中国文化分不开。当然，这不是说中国伊斯兰文化由此而被“儒家化”了，因为这些吸收和改造的工作，已经使那些被吸收和改造的内容，都不再具备原有的独立存在的意义和价值，而成为中国伊斯兰文化的组成部分。

中国伊斯兰文化，对以儒家为代表的中国各民族传统文化进行吸收和改造是多方面的，这里仅从汉文伊斯兰教著作或译作中至少列举以下方面：

第一，从中国传统文化的经典中挖掘一些切近、适用的思想资料，作为自己注释、理解伊斯兰文化的思想基础。明末清初回族学者王岱舆（约1570—1660年）在其《正教真诠》一书中就曾大量吸收和改造了包括儒、佛、道各家在内的中国文化概念，诸如真一、无始、善慈、真赐、五常、真忠、至孝……借以论述伊斯兰教信仰的基础。例如引申佛教关于“寂灭空无”的出世思想，结合儒家有关积极进取的学说，宣扬伊斯兰教既出世又入世的观点，主张“学行并重，知必行，行益知”；观察事物“莫为形似实异”的假象所蔽。清咸同年间穆斯林学者蓝子羲《天方正学》中吸收《周易》、《中庸》和道家的真人、灵光、运光、乾元、清浊、黄道等概念来解释伊斯兰教的道统、认主独一和性命之说，该书还以中国民间的传统神话与《古兰经》中所说的24位人物相联系，命名夏历24个节气的执事天仙，并附阿拉伯文字母的人格化图式。但除此之外，汉文伊斯兰著述中更多地是运用中国文化中“真”、“道”、“一”三个概念，阐述伊斯兰教的教义理论。仅举“一”为例：“一”在中国哲学里很早就被作为一个哲学范畴，老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“天得一以清，地得一以宁，万物得一以生”，以及孔子的“吾道一以贯之”都是极重要的论断。汉文伊斯兰教著作中为论证信仰独一，也特别重视“一”的概念，称“正教贵一”、“认主独

一”、“真乃独一”等等。穆斯林学者刘智（约1660—1720年）《天方典礼》“真宰”篇中则称“理会得一为一”，“经义通篇，只以一字贯之”。可见伊斯兰教也特别强调重视“一”的概念。这种解释方式，虽然在经堂教育的传统解释中很少从理性上加以强调，也未必为广大穆斯林所理解，但在当时的情况下融汇诸说，确实起了相辅相成的作用。正是这些思想资料的利用，不仅丰富了中国伊斯兰教的内容，而且也使当时知识界对这种外来文化产生了“隔教不隔理”、“似曾相识”的亲近感和文化心理上的认同，客观上有利于伊斯兰教在中国的深入传播和发展。

第二，将中国儒家哲学中的内省认识和宋明理学中客观唯心主义的推理方法纳入伊斯兰文化的认主学结构中，建立起中国特色的伊斯兰宗教哲学体系。伊斯兰文化的核心是“安拉”（真主）本体论，安拉的存在、实有和德性历来成为中外思想家、神学家所论证的关键所在。中国穆斯林学者接受儒家关于宇宙本原的“无”（即无极、太极）和“一”的学说，提出了“真一”、“数一”、“体一”的宗教哲学框架。王岱舆在《清真大学》、《正教真诠》中认为，天地、万物和人都是安拉（真主）的造化，真主造宇宙的程序为：真一（真主）——数一（无极、太极）——阴阳——天地（日月星辰）——四大（土水火气）——人类、万物。从“真一”到“数一”这一生成过程的概念，是伊斯兰哲学独有的。在作者看来，“真主止一，无有比似，（真一）乃无始之原有，非受命之有也。”这“数一”概念类似阿拉伯哲学的“第二实在”，是真主与万物联系的媒介物，不过是“真一”的影子，“真一”才是“数一”的根本、宇宙的绝对观念。这和宋明理学认为宇宙发生论为太极（亦称无极）——阴阳——五行——人类和万物大体一致了。这既坚持了伊斯兰文化的信仰基础，同时又吸收了儒家思想，从而形成了独具特色的宇宙创世论。刘智的《天方性理》一书也是论述伊斯兰教关于宇宙起源的哲学著作，他把“无”的对立面“有”，区别为隐然无象的“幻有”和确实存在的

"真有"，一方面承认"惟一非数，是数皆一，一者其体，数者其用"。但另一方面又将"一"分为三，言"体用浑然，是名真一；由体起用，是名数一；用返归体，是名体一"。这样就把中外各种思想巧妙地融合在一个完备的体系之中，如柏拉图哲学的理念、程朱理学的"理"、阿拉伯哲学的"四元素"、中国哲学的"五行"，同时还有阿拉伯医学的解剖知识、中国的经络学说等思想资料都吸收进来，进行再创造。这其中尽管不免有封建性的糟粕，但也有不少值得吸取的精华，如刘智对大脑及五官知觉能力在认识的生理过程中所起作用的分析，在中国哲学史上是少见的；对大小世界的论述中也有着接近近代科学的内容。正因为如此，汉族学者评价中国伊斯兰文化说："清真一教，不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合，而非异端曲说所可同语者矣！"①

第三，把儒家的纲常名教纳入宗教信仰实践中，充实和完善了自己信主命、重三纲、守忠孝、以"五常"（五典）诠"五功"为内容的社会伦理观。这里，仍举刘智、王岱舆对伊斯兰伦理观的阐释为例。刘智说："敬服五功，天道尽矣；敦崇五典，人道尽矣。"所谓"五功"，即伊斯兰教的念、礼、斋、课、朝，这是穆斯林必须履行的五项功课，是宗教修炼的仪式。所谓"五典"亦称"五常"，指君臣之义、父子之亲、夫妇有别、长幼之序、朋友之诚，这是中国封建社会处理人际关系的礼教，明显为儒家的思想。但同伊斯兰教的人伦道德、处世原则不相违背，两者是一致的。王岱舆认为，"人生在世有三大正事，乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。"又说："事主以下，莫大乎事亲；孝也者，其为之本欤。"② 刘智的五典则完全沿袭了中国封建社会所有的人际关系，"盖君臣成其国，父子成其家，夫妇成其室，昆弟成其事，朋

① 刘智：《天方典礼》，鹿佑序。

② 王岱舆：《正教真诠·至孝》。

友成其德。”至于敬主与忠君的关系，刘智认为“君者主之影，忠于君即所以忠于主也。”“王者，代真主以治世者也；王者体主，若影之随形”，所以“念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。”本此，伊斯兰教为适应中国封建社会需要，并为争取自身的生存发展建立起一整套道德规范。何汉敬在给《正教真诠》一书写的序中说：“独清真一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里”，“其教亦不废君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之序，而洁己好施，更广吾儒所不足。”反映这位序作者已意识到，局部吸收封建道德某些理论的伊斯兰文化，并未触犯中国封建统治阶级的利益。

第四，弥合儒学中某些思想内容和形式的矛盾，扬弃原来的意义，赋诸一些新的命题涵义。这里，试举对宋明理学中性理的改造为例。在中国古代，性理之说是儒家思想重要内容之一。程朱派理学家说：“性即理也。”又说“自理而言谓之天，自禀受而言谓之性。”认为天是“理之所以从出者”，人、物的性都是天理的体现，并把仁义礼智等封建道德说成是永恒的“天理”，是人性之固有。汉文伊斯兰著述中并没有囿于这些见解，而是更为彻底、详尽地阐发。从总体上说，中国穆斯林学者把性理思想的含义，赋予新意。他们说：“性即圣，性本善也；命即主，习相远也。经云，知性乎知其性之根也；知命贵乎知其命之原也”；“知性知命，认主之道也。”二是对性理的性质及其品级进行了系统说明，“率性之道何如？曰性有二品，一真性，二禀性。真性与命同源，所谓仁义礼智之性。禀性因形始具，乃火、风、水、土之性。”[①] 就理而言，“理同气异，以辩愚智。”[②] 意思是说，先天的理是相同的，但因所禀之气有清、浊之别，而出现了愚、智之分。王岱舆发挥说：“先天为命，后天为性”，“命各一

① 马注：《清真指南》卷三，《性命篇》。

② 刘智：《天方性理》，《本经篇》。

种，其性有分”，“有圣、贤、愚三等”。[①] 这就进一步丰富了性理学说的内容；三是向性、理之学注入了动态发展的观点。穆斯林学者马注（1640—1711年）在其《清真指南·性命》中曾指出：真性如宝珠为蚌所含一样，人们通常只能见到蚌壳却见不到珍珠，只有凭借正道（即伊斯兰）的启示，宝珠即会露出真光，人的气质才会发生变化而露出真性。要达到如此，“惟凭学问之琢磨，才智之参想，明德之分辨，方可复命归真，永登仙境。”这是对儒家性理之学的发展。所以，汉族学者赞叹说：“余于天方家之言性理盖有深感也。天方去中国数万里，衣冠异制，语言文字不同形声，而言性理恰与吾儒合。”[②] “天方之知性固如是哉！大易、尚书之言性也，浑而确；太极、通书之言性也，正而严；今天方之言性也，详而核，其言先天也，则天理之节文莫不条分而缕析之；其言后天也，则人性之品第莫不伐毛而洗髓焉。”[③]

中国伊斯兰文化在其形成和发展中，除上述吸收和改造中国文化中的儒家文化成分外，还吸收、融化了中国穆斯林各民族固有的本土文化，从而丰富和发展了自己。这里，试举新疆伊斯兰教吸收以萨满教为内容的突厥文化为例。

萨满教是晚近原始宗教的一种形式。古代曾广泛流传于我国西北到东北边疆地区操阿尔泰语系突厥和满—通古斯语族的许多民族之中。历史上，哈萨克、柯尔克孜和乌孜别克等新疆从事游牧民族的先民，在接受伊斯兰教信仰之前，都普遍信仰该教，对于这些受游牧生活方式支配，以宗法关系为基础的游牧民来说，人们的思想和行为总是被纳入在从先辈们传承下来的共同操守之中，所以当伊斯兰教传入之后，萨满教和伊斯兰教往往“是混合在一起的，这种

① 王岱舆：《正教真诠》，《性命篇》。

② 刘智：《天方性理》，徐元正序。

③ 刘智：《天方性理》，王泽弘序。

混合被称之曰伊斯兰教。皈依了这个宗教的人们……是直接信仰安拉的，他们以为越崇拜萨满教的灵魂，便是越崇拜穆斯林的圣贤……他们一方面信仰巫师，一方面尊敬伊斯兰教的霍加；既崇拜火，也在巫师跳神时歌颂真主，呼唤着穆斯林的圣贤。"[①] 在哈萨克族牧区，在信仰真主的同时，还残存着对天地、日月、星辰、水火崇拜的痕迹，例如在干旱少雨、牧场受灾之时，总要举行萨满跳神仪式，萨满的祷文或祝词末尾都要后缀"安拉"之名或"安拉至大"，虽然把伊斯兰教作为主体和根本信仰，但多神崇拜时期的潜流余波却时隐时现。信奉伊禅派的牧民，教职人员"伊禅"或"托钵僧"（即德尔维什）通常扮演萨满的角色，履行萨满的职能，他们"头戴高帽子，身穿百纳衣，讨饭棍上挂满各种坠子、符咒和铃铛……给人算命，用魔法治病和驱邪。"[②] 在赞念"安拉"的"齐克尔"仪式时，也混杂着萨满的跳巫师神表现形式，把伊斯兰教苏非神秘主义与萨满教的某些习俗错综地揉合在一起。维吾尔族的古代先民，宗教信仰复杂。在历史的不同时期或不同地区，他们曾信仰过佛教、摩尼教、祆教或景教（基督教一支），但萨满教"万物有灵"观念，以及自然崇拜、图腾崇拜、动植物崇拜和祖先崇拜的内容，通过这些宗教的汲取和融化也不同程度地被保留下来。当伊斯兰教传入维吾尔地区之后，萨满教的某些信仰内容仍被吸收和改造而形成一种特色。在南疆绿洲地区，人们盛行对圣徒、圣墓的朝拜，几乎具有类似对伊斯兰教圣地"克尔白"朝拜的性质。他们的《劝导言》说："谁若去把麻扎朝

① 《肖·瓦里汗诺夫文集》第一卷，第473页，转引自尼哈迈德·蒙加尼《伊斯兰教在哈萨克人中的传播及其影响》。

② V·N·巴西洛夫：《中亚和哈萨克斯坦的民众伊斯兰教》，《民族译丛》1989年第1期。

拜，他将会抵达理想彼岸，谁若珍爱圣墓之土，他将获得万事如意。"[①] 维吾尔地区民间麻扎朝拜，虽有中亚什叶派影响，但归根结蒂是萨满教多神崇拜作用，尚未消除所致。除此之外，人们"对于一棵树，一个比较神秘的处所都要崇拜，尤其是对某些宗教领袖或是古时候战死的英雄人物之墓，也如同朝拜圣地一样"，"每于一定集会之期，不远千里，一连几天，诵经跳神"，连接不断。一旦人们患病医治时，巫医"巴合希"便奏起手鼓，手舞足蹈，唱念几段"阿也堤"替病人驱魔赶鬼，等等。这一切，都表现出了伊斯兰教的功课与传统萨满仪式的结合，是伊斯兰教维吾尔民族化的结果。

由上可见，中国伊斯兰文化对中国传统文化的改造和吸收，是在坚持伊斯兰教的基本信仰原则的前提下进行的。中国伊斯兰文化是伊斯兰文化和中国文化相结合的产物。这种结合，从广阔的文化背景上说，既包含有对以儒学为代表的中国传统文化有价值成分的改造和吸收，也包含有对伊斯兰教民族固有文化成分的吸收和融化。因此，它具有文化上的双重品质，既含有世界伊斯兰文化的共同因素，也具有经中华民族传统文化熏陶影响的独特色彩。

第三节 源远流长、博大丰富、影响深远

中国伊斯兰文化是一个丰富博大的有机整体，既包括以回族为代表（含东乡、撒拉、保安等民族）的内地伊斯兰文化，也包括以维吾尔族为代表（含哈萨克、柯尔克孜、乌孜别克、塔塔尔以及塔吉克等族）的新疆伊斯兰文化；即包括悠久的古代文化，也包括近现代文化。中国伊斯兰文化在整个中华民族文明史上占有极其重要

① 转引自买买提·赛来等：《新疆的麻扎和麻扎朝拜》，《世界宗教研究》1986年第4期。

的地位，它有以下几个显著特点：

其一是源远流长。伊斯兰教自公元651年由阿拉伯传入中国后，在我国封建社会的土壤中生根、成长，形成独具特色的文化体系，已有一千三百多年之久。在长期发展中，中国穆斯林依靠自己的勤劳和智慧，建立和发展了农业和手工业、畜牧业经济，他们同其他民族一起，参加了内地和边疆地区的屯田垦牧活动，开发了祖国的辽阔疆域，促进了我国农牧业生产的发展和边疆的巩固；在这个过程中，中国穆斯林同各族人民交流生产经验，共同开发和兴建了一系列水利灌溉设施。在新疆有著名的坎儿井，这是一种复杂的地下水道和井与井相连的灌溉系统。在云南地区，回回政治家赛典赤·瞻思丁当政时期(1274—1289年)，疏浚大江，开凿人工河，设闸分水，既利宣泄，又供灌溉。时至今日，其遗址仍然有案可稽。自13世纪以来，宁夏回族穆斯林同汉族一起共同开凿并多次整修了古老的灌渠，使宁夏平原生产发展，“人蒙工利”，“田沃野、干渠润，屯列平原万开稠”，“塞上江南”之誉名扬海内。与此同时，各族穆斯林的手工业生产也很著名，维吾尔穆斯林集绘画、编织、刺绣、印染等各种技艺于一体的织毯业，从很早以来闻名于全国。元代，回回穆斯林织造“纳失失”(波斯语音译，一种织绵缎)的丝织品，为元朝宫廷缝织宴飨服的原料。由扎马剌丁领导的“撒答剌欺提举司”，专门生产织造“撒答剌欺”(波斯语音译，也是西锦的一种)，多用犬兔之毛织成，精美别致，被视为珍品。明代回族穆斯林的手工业有制香、制药、制瓷业等多种形式，北京曾有著名的“香儿李家”，祖传制香几百年，还有“王回回膏药”和“马思远药锭”也是从明代开始的。熟皮、制革更是中国穆斯林的传统手工行业。在发展经济的同时，中国穆斯林尤擅长经商贸易。他们的活动遍及全国各地。早在13世纪初，回回商人就往来于西域、漠北和中原地区，以粮食和绸缎、珍宝换取牧民的皮张，促进了内地和边疆及中外贸易发展。元朝建立后，穆斯林商人更加活跃，“大贾擅水陆利，天下名城巨邑，

必居其津要，专其膏腴。”香料、珠宝、金银饰品是他们经营的主要商品。在广州、泉州、杭州等对外贸易商埠，唐宋以来，就有不少阿拉伯、波斯商人入华侨居，入元以后他们在元朝政府支持下，来往于南海诸国，远及西亚和阿拉伯半岛。中国人民的四大发明造纸、印刷术、指南针、火药，正是通过穆斯林的介绍传播到欧洲各国。明代，穆斯林来往于内地与边疆的贸易不减当年，仍有“回回善营利”、“识宝回回”之说。尤其值得称颂的是，云南昆阳（今晋宁）回族穆斯林郑和，他是中国历史上著名的航海家，公元1405—1433年间，率领庞大舰队，七次下西洋，访问了亚非三十多国，促进了我国与亚非诸国的友谊和国际的经济、文化交流，其事迹至今在东南亚一带传颂。

其二是博大丰富。中国伊斯兰文化内容极其丰富，不仅包括宗教信仰、制度、道德、哲学、教育、法律、礼俗等宗教文化的理论、思想，还包括科技成就、文艺创作、音乐舞蹈、文物古迹、建筑艺术、民风民俗等等。在上述许多领域，中国穆斯林都曾达到了当时国内水平的巅峰。就科技成就方面，宋元以来中国穆斯林研究、输入了国外伊斯兰天文、历法、数学和医药学。宋初，在全国一度推行的《应天历》，就是穆斯林学者马依泽参加主修编纂的，该历在中国历法中首次引进了星期制度，为中国历和伊斯兰历之间换算奠定基础。之后，天文学家扎马鲁丁运用阿拉伯、波斯的天文学知识，进行天象观测，于至元四年（1267）撰进《万年历》，并在北京建立观象台，创制浑天仪、斜纬仪、平纬仪、天球仪、地球仪和观象仪等七种天文仪器，观象测地，在中国天文学史上有极其重要地位。明代在钦天监里仍设有“回回历”专科，出现过马沙亦黑、阿都剌、郑阿里等一批历法家。数学是天文学计算的基础，元代中国数学由于穆斯林学者的输入而吸收了伊斯兰的历算、代数、几何和三角学等学科成果，阿拉伯数码字开始在我国流传，欧几里得的《几何学》原理正是通过穆斯林学者介绍第一次传入中国，这比17世纪初基督教

传教士利玛窦口授、徐光启笔录的《几何学原理》要早三个世纪。元代回回医学也相当著名，在大都和上都都专门设置回回药物院，以推广穆斯林的医术。穆斯林医药家收集民间医药和方剂而著成的《瑞竹堂经验方》15卷，“以惠斯世”流传近代。明初从波斯文译出的《回回药方》不仅涉及内外科、骨科、针灸科等，门类相当齐全，而且收集的各类药物和方剂总计在千种以上。穆斯林建筑学家也黑迭儿丁是元大都今（北京）宫城和宫殿的设计者和工程组织者，为后来故宫以及整个北京的城市建设发展奠定了基础。就文学创作而言，中国穆斯林善于学习和继承其他民族的长处，发展自己民族的文化艺术。维吾尔、哈萨克等民族的音乐、舞蹈，东乡族、撒拉族、保安族称作“花儿”的歌唱，始终是中国文化中鲜艳的花朵。长期流传天山南北维吾尔、柯尔克孜民间的《十二木卡姆》和《玛纳斯》，也是中国文学的巨作。公元11世纪，维吾尔文学家玉素甫·哈斯哈吉甫，用阿拉伯文和回鹘文两种字母写成的长达13290行的叙述诗《福乐智慧》、玛赫穆德·喀什噶里用阿拉伯文编写的《突厥语大辞典》，以及13世纪初阿合买德·尤格乃克的劝诫长诗《真理的入门》，都是这一时期中国文学的杰作。元明以来，内地穆斯林中涌现出象高克恭（1248—1310年）、萨都剌（1272—？年）、马九皋（1270—1350年）丁鹤年（1335—1424年）、金大车（1491—1536年）以及丁澎、改琦等一大批诗人、画家、学者和艺术表演家，他们都有传世作品，风格独特，达到一代高峰。如高克恭工山水画，也善墨竹，对峰峦云烟、树林溪流等描绘，生动逼真，所作丛竹怪石，各具神态，妙趣横生；萨都剌的诗词以清新俊逸见称，文辞健雄，传诵一时；马九皋的散曲，格调丰富多彩，意气风发，与元曲大家关汉卿齐名。此外，赡思（1277—1351年）作为一个博学能文的学者，自幼“博极群书”，著作丰富，不仅仅钻研儒家的经学、文史，而且精通天文、地理、数学、文学、水利工程等，他的书法也好，所写“八分书”，“体势波磔，用力极深”。明代回族学者李贽（1527—1602

年）是一个伟大的思想家、哲学家和文学评论家。他在哲学上认为世间都是实在的，宇宙以物质性的阴阳二气为基础，经过不断变化而产生万事万物，具有一定的朴素唯物主义因素；在社会伦理道德方面，强调平等说，反对人有圣人、凡人之分，智愚之别，批评男尊女卑的封建思想，认为《六经》、《论语》、《孟子》等儒家经典，不过是“道家之口实，假人之渊薮”，绝非“万世之格言”，公开向封建社会秩序挑战；他在文学方面，提出“童心说”理论，主张文学创作须抒发自己之见，不应复古摹拟。他的著作丰富，在中国思想上占有重要地位。与李贽同时代的维吾尔学者米儿咱·马黑麻·海答儿作为一个历史家，用波斯语写成的《拉失德史》，是一部东察合台汗国和叶尔羌汗国的重要史书，内容丰富，受到中外学者的肯定。中国穆斯林一向重视宗教知识的学习和研究，在发展宗教教育中，曾保存了丰富的中古时期阿拉伯文和波斯文经籍，并涌现出许多对《古兰经》、《圣训》、教法学、认主学和伊斯兰哲学造诣精湛的学者、经师，其译著甚多，浩如烟海。中国穆斯林的建筑艺术，既保持阿拉伯和中亚的建筑风格，也吸收了中国传统建筑中殿宇式四合院为主的式样，楼阁对起，碑亭逢峙，画栋雕梁，呈现出独具的民族风格。

其三是影响深远。中国伊斯兰文化是随着伊斯兰教在我国的传播和发展，并不断吸收中国传统文化的基础上发展起来的，它对于中国穆斯林各民族的形成、繁衍、统一、稳定和自立于中华民族之林，都起了不可替代的作用，有着超时代的深远影响。中国穆斯林勤劳智慧，酷爱和平与自由，不畏强暴，英勇奋进的民族精神，正是中国伊斯兰优秀文化传统的集中体现。在漫长的历史岁月中，中国各族穆斯林屡经曲折和磨难，甚至是濒临倾覆的厄运，但他们从不屈服于封建主义和帝国主义的内外压迫，而总是在艰难困苦的斗争中求得振兴和发展，而且这种斗争又往往联合汉族或其他非穆斯林共同进行，因而各民族结下了浓厚的友情。14 世纪中叶和 17 世纪

前叶的两次全国性农民起义中，穆斯林同汉族及其他少数民族人民一起，先后推翻了元、明两朝的封建政权。在明末的农民起义中，陕西北部和甘肃东部一带的穆斯林还是最早发难的主力军之一，由“老回回”马守应率领的一支回族武装，就是当时张献忠、李自成起义军主力“十三家七十二营”之一。19世纪中叶，在西南有回族发动并联合汉、彝、苗、白等族参加的起义。这两次起义规模大，坚持斗争十数载。它们实际上是当时太平天国革命运动的组成部分。在斗争中，以杜文秀为领袖的云南回民起义军“连回汉为一体”，提出“驱逐鞑虏，恢复中华，剪除贪污，出民水火”的战斗口号，反对民族歧视和封建压迫，主张民族联合。近代以来，中国穆斯林还不懈地参加了反侵略、反帝国主义的斗争。1865至1876年，维吾尔、回等穆斯林对入侵新疆的浩罕野心家阿古柏进行了长期斗争，最后配合清军粉碎了阿古柏侵略军建立的“哲德莎尔汗国”（亦称七城汗国）政权，使新疆重回到祖国的怀抱。1894年，中国和朝鲜一起反对日本的侵略，穆斯林将领左宝贵率领他的部队，英勇地保卫了平壤，给朝鲜人民留下了不可磨灭的印象。1900年，八国联军入侵北京，回族将领马福禄先后在天津附近和北京对敌进行了顽强战斗，最后把生命献给了祖国。在伟大的抗日战争时期，中国穆斯林广泛参加了抗日救国活动。中国共产党领导下的回族抗日武装多达十数支。在北京迤南的冀中平原，马本斋领导的回民支队，在五年之间与敌作战一百多次，沉重打击了日本侵略军。1944—1949年，维吾尔、哈萨克和新疆各民族在伊犁、阿勒泰地区建立了以阿合买提江·哈斯木（1914—1949年）为首的革命政权，更集中打击了国民党在新疆的反动势力，配合了全国的解放。

总之，中国伊斯兰文化是整个中华民族中的一份极其丰厚的文化宝藏。我们应该珍惜、保护和发掘中国伊斯兰的优秀文化遗产，并在继承的基础上，有所创造，有所前进。当前，我国各族人民正在实现现代化，中国伊斯兰文化作为一种传统文化，如何适应中国穆

斯林各民族的现代化，这个问题从理论和实践中都被提出来了。因此，加强对中国伊斯兰文化的研究，不仅有学术意义，而且也有着深刻的政治意义。

第四节 伊斯兰教在中国的传播和文化差异

前面提到，中国伊斯兰文化是中国民族化的产物，且与中国文化分不开。由于中国信仰伊斯兰教民族分布的广泛性，伊斯兰文化在不同地区传播和发展过程中，受不同的生态环境，不同的社会经济文化类型以及不同的社会文化环境的影响，形成了明显的差异性特征，这里仅从信仰制度、生活行为、建筑艺术三个方面来讨论这个问题：

一、从信仰制度上看

作为伊斯兰教的信仰者，无论在内地，还是新疆地区，广大穆斯林的基本信仰相同：都诵读《古兰经》、遵从“逊奈”，赞颂独一的安拉，都程度不同地履行着念、礼、斋、课、朝五项宗教功课。然而，中国各族穆斯林在各自的具体社会实践过程中，由于地域不同，民族不同，故都掺进了本土文化或受周边文化的深刻影响，进而形成了共同信仰制度下的差异性。

内地伊斯兰教，受中国传统文化影响较大。它“自唐代传入中国至明末清初，既无派，又无任何门宦，统统是古传老教，后来被称为‘格底目’（尊古派）。”[①] 在长期的发展过程中，格底目在宗教

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第108页，宁夏人民出版社。

修持和礼仪方面，注意基本信仰和中国传统文化的协调，不拘小节，表现出极大的宽容性和适应性。从清朝初年起，西北开始出现了教派和门宦，这标志着信仰制度差异的形成。清代，西北穆斯林经过了凄风苦雨的艰辛历程。特别是清季中后期，社会动荡、政治腐败、经济萧条，人们要求解除危恶境界的希望自然倾注于各种宗教。在统治阶级的民族压迫政策下，保卫民族利益和生存成为回、东乡、保安、撒拉等族人民斗争的目标，由于伊斯兰教与这些民族的密切关系，这个目标往往以保卫宗教的形式出现，故曾有过“舍命不舍教”和“为教而战”的口号。这里所要注意的是，他们的民族感情和宗教情感往往交织在一起，互为表里，所以你很难分清其中什么是民族的，什么是宗教的。相比而言，新疆穆斯林民族更重视民族情感的培养，民族情感要强于宗教情感。这一方面与这一地区民族居住的相对集中有关，另一方面，也与伊斯兰教传入的形式、时间等有一定关系。与内地相比，这一地区接受伊斯兰教相对较晚，而且在伊斯兰教传入之前，这里不仅存在原始宗教崇拜，也有较发达的佛教。伊斯兰教在传播过程中，经过数世纪的刀光剑影，终于取得胜利，在这里的民族中建立起伊斯兰教信仰的统治地位，这和内地伊斯兰教信仰民族中的先有宗教并在宗教纽带下建立起民族的情形是存在很大差别的。

如果说内地伊斯兰文化深受汉族传统文化的熏陶，那么，新疆伊斯兰文化则是与突厥文化有密切联系。前面谈到，在新疆地区，原始萨满教的仪式，依然残存于伊斯兰教的信仰制度中间，这中间，我们不排除中亚苏非神秘主义思想的作用。由于苏非活动和萨满仪式在某些方面的类似，使得二者能够彼此兼容并蓄，合而为一。例如，在中亚及我国新疆南部绿洲，盛行崇拜圣徒圣墓或圣陵的麻札朝拜，并以此构成该地伊斯兰教信仰制度的一大特色。在我国甘宁青地区的部分回族中，虽然也有与之类似的“拱北”朝拜，但从拱北数量及影响来看，都远不及维吾尔族中的麻扎崇拜发达。推本溯源，新

疆的麻扎朝拜虽然受到了中亚什叶派圣墓朝拜的影响，但萨满多神崇拜的作用也不可低估。如在南疆依禅派的宗教仪式中，萨满跳神的遗风明显展露出来，人们在激烈的鼓乐伴奏下，疯狂地跳着、旋舞着。有些甚至“于头顶咽喉间，用力透其皮，以布缕穿之，血流遍地……”[1]这一切，都表现出伊斯兰教功课修持与传统萨满仪式的结合。

二、从生活行为上看

伊斯兰教不仅是一种信仰制度，而且是一种社会制度，一种生活方式。它把宗教精神根植于人们生活的各个细节，从而演化成为众穆斯林共同遵守的生活习惯。

在内地穆斯林的传统观念中，鼓乐歌舞一般不被提倡。而在新疆，吹拉弹奏、行歌起舞却是一项十分大众化的文娱活动，构成其文化生活的一个十分重要的组成部分。每逢开斋节和古尔邦节，或在喜庆的日子里，难以计数的穆斯林男女们兴高采烈，在悠扬的乐声中载歌载舞，与内地穆斯林民族形成强烈的反差。

由于中国伊斯兰教民族所处的文化背景不同，因而在各自的婚姻礼仪中也表现出了很大的差异。内地穆斯林，特别是回族穆斯林的婚礼，深受汉族文化的影响显而易见，自不待言；而在新疆穆斯林民族中，则保留了原突厥文化中的某些遗风。如维吾尔族的新娘在进屋时，要在门口点燃一堆火，让新娘的乘骑绕火三周，然后新娘越火进屋，以示驱鬼避邪，祈福降临。而且，南疆一带的维吾尔族妇女，也有在大树上挂彩色布条祈求生育的习俗，这些都与之原来的多神信仰有关。哈萨克族将新娘迎至家中以后，要举行“别特阿夏勒”，即揭新娘盖头的仪式。小伙子用一根系着彩带的短木棍，揭去新娘的盖头，随即向帐蓬中间的火炉撒上一碗酥油（或羊油）表

① 椿园七十一：《西域见闻录》卷七。

示婆家添了人，人丁兴旺之意。这一习俗是哈萨克人过去信奉萨满教的遗俗。

开斋节、古尔邦节和圣纪，是世界穆斯林的三大节日。在我国穆斯林民族中，对这三大节日的注重程度各自不一。一般在内地穆斯林中，视“斋月”为“珍贵的月份”，把开斋节看得尤为重要，节日庆祝也特别隆重。而新疆穆斯林虽然也较看重开斋节，但程度远不及古尔邦节，这主要与其游牧经济或曾经游牧的历史有直接关系。

饮茶在中国穆斯林中是一种十分普遍的嗜好。但从总的情况来看，内地穆斯林比新疆穆斯林更讲究茶的品种、泡制及茶具的质地和纹饰。如盖碗茶，“盖碗”（或称三泡台）是一种十分讲究的茶具，它由茶盖、茶碗和茶盘三部分组成，上面印有各种图案的花纹装饰。它本是内地汉族的传统茶具，而今已成为西北回、东乡、保安、撒拉等穆斯林家庭中必备的物件。逢年过节或贵客临门，主人都要端出盖碗茶待客。它的种类很多，有红糖砖茶、白糖清茶、冰糖窝窝茶等等，并加有花生、芝麻、红枣核、桃仁、桂圆等果品类。饮酒在内地穆斯林中，特别是在西北穆斯林中是被禁止的；相反地，在新疆地区，穆斯林饮酒尤在青年中比较普遍，这种情况在草原地区更甚，而且视酒为待客佳品。饮茶也很普遍，但不象甘宁青那样讲究。“壶泡茯茶”是天山南北十分大众化的饮茶形式。普遍饮用茯茶或者砖茶，这无疑和他们的饮食结构有关。比较而言，哈萨克等游牧民族更常用茯茶来配制奶茶，因为茯茶是一种热性饮料，它具有帮助消化、去腻生津之功效，所以茯茶更适于从事游牧生活方式的人们。

总之，各种生活行为的表现，都是人们对各自生活方式和当地生态环境的适应。有什么样的生态环境，就有什么样的谋生方式与之相协调。正因为如此，分散于整个中国的各地穆斯林可以在基本不违背伊斯兰生活制度的前提下，采取各种变通利用的办法而与本土文化相融合，因而便产生了共同生活制度的行为差异。

三、从建筑艺术上看

在伊斯兰教中，其活动场所阿拉伯语称之为“麦斯吉德”，唐宋

特点。这类建筑布局，从陕西西安化觉巷清真寺、北京牛街礼拜寺、东四清真寺、山东济宁东大寺、西大寺及济南清真献寺中，都基本得到反映。院落的循序渐进，使清真寺显得深邃尊严；建筑物的井然有序，突出了清真寺的严肃整齐和丰富性；整个艺术形体的重重叠落，又加强了主要建筑高大雄伟的巍峨气势。这种建筑风格，一方面是明清中国伊斯兰教与传统儒家理学思想相结合的物化形式；另一方面，它形成了世界伊斯兰建筑的一大特色而与其它地区的礼拜寺建筑相区别。

结合新疆戈壁绿洲农区干旱少雨、缺木乏林的生态环境及其与中亚文化的某种相似性，其建筑风格更接近波斯——伊斯兰建筑。建筑中广泛使用土坯，这无疑与当地缺少林木有直接关系。位于南疆喀什市中心的艾提尕尔清真寺与麦加禁寺、麦地那先知寺和耶路撒冷远寺相比较，虽然彼此之间在某些地方的表现有所不同，然而也有许多相同之处，如圆形的拱顶、高耸的尖塔、绿色或蓝色的廊柱、藻井图案等，都是阿拉伯伊斯兰礼拜寺的常用形制。更确切地讲，这一地区的礼拜寺更接近于波斯伊斯兰建筑风格。这种建筑制度，也是中亚新疆一带建筑中所共同流行的风格。在这里，学校大都与礼拜寺分开布置，区划分明，这又和内地学校附设于寺内制度大不相同，成为两者之间的一个明显区别。礼拜寺大殿普遍使用平顶，加之绿色或蓝色的廊柱抱厦，使它不象甘宁青那种起脊翘檐式大屋顶，有着深邃肃穆之感，而是显得愈发轻快动人；在内地，墓祠的形制多为起脊式，而南疆礼拜寺的墓祠（麻扎）却使用了圆拱顶、方形底座的仿阿拉伯建筑式样。这进一步显示了新疆地区伊斯兰教建筑与中亚、西亚地区有着更多的相似之处。

受游牧生活方式的影响，在荒漠草原从事游牧或半游牧的穆斯林并没有多少专供他们礼拜或祈祷的场所。居住无定所，使得哈萨克、柯尔克孜、乌孜别克等穆斯林没有固定的礼拜场所和经文学校，牧民们的礼拜寺随着羊群和帐蓬而到处转移，这样，他们不可能象

回族和维吾尔族那样，对清真寺着意修饰和点缀。有时候，牧民们牧羊晚归，便在野外草坪上面西而礼。这种方式，《古兰经》上同样给予认可。牧民们就以这样简单而又可行的形式，将伊斯兰文化纳入自己的生活领域。

装饰图案的差异，大体与建筑形制差异的起因相同。在礼拜寺大殿图案色彩的施用方面，新疆地区清真寺一般五彩遍装，且外部色彩对比强烈，多见黄、白、绿、蓝。在图案艺术方面，明显受到各自背景文化及周围环境的强烈影响。如新疆清真寺装饰图案艺术和当地出产的石榴、葡萄、忍冬唐草、巴旦木等各种植物图案联系较多，其剪纸图案也时常表现为当地的各种植物和日月星辰图案及方、圆、三角等几何图案；内地清真寺内除阿拉伯文书法以外，一般不施油饰彩绘，着意尽心于传统的小木作和砖雕。西北的砖雕，特别是河州砖雕就很出名。其使用图案多为牡丹、荷花、梅花、石榴等图案，这些图案，在内地汉族中也很流行。

从上面的讨论当中，我们可以看出，中国伊斯兰文化是由多元文化元素组成的综合体，当它植根于中国大地后，就成为中国各族穆斯林大众世代确认和传承的一种传统文化，在中华民族文化史上占有重要地位。随着周围环境的变化，许多新鲜而富有活力的文化元素不断渗入其里，从而发生一些时代性的变化。这是符合文化发展规律的。如果一种文化抱守残缺，就会象一潭没有活源注入的死水，最终会消失在生活的舞台而成为历史的陈迹。这就是说，文化必须具有强烈的时代性和对各种环境的适应性，才能传承万代。事实上，中国伊斯兰文化的形成和发展，就充分而绝妙地体现了文化发展的这一属性。

第五章　中国伊斯兰文化的宗教属性

中国伊斯兰文化的宗教属性，指的是构成这一文化体系中的宗教文化所具有的基本特征。正如在前文中指出，伊斯兰文化同世界上其他重大的人类文化一样，可分为宗教文化和世俗文化两大类，作为宗教文化的伊斯兰教，在整个伊斯兰文化体系中占有极其重要的地位。它是由教义、教法、礼仪修持、教派组织等这些内在、外在因素共同构成的系统结构。它包摄着信仰观念、社会意识、道德规范、心理习俗等方面的内容。这些因素相互联系，交渗互涵，不仅为世俗文化提供和积累了不少方法、来源，亦对世俗文化的发展等方面产生重要影响和作用。伊斯兰教以外来宗教自唐朝初年传入我国后，在中国封建社会的土壤上生根、成长，经过逐渐适应，长期流传，进入明清时期以来，从内容到形式都发生了一些变异。在内地，伊斯兰教义同中国传统文化相结合，在思想领域创立了以儒家思想阐发伊斯兰教义为特征的宗教哲学，寺院经堂教育获得很大发展，产生了门宦这种典型“中国化”的宗教派别形式和宗教制度。在新疆，这时苏非主义与维吾尔文化相结合，在不少地区出现了所谓“和卓”（圣裔）势力，并形成不同的宗教派别等等。中国伊斯兰教既是中国各族穆斯林的一种信仰实践，也是一种社会力量，一种文化现象。对中国伊斯兰教的分析研究，有助于对整个伊斯兰文化的全面了解。

第一节 中国伊斯兰教的哲学思想

伊斯兰教的信仰观念是伊斯兰宗教文化最深层的结构。它涉及世界的本原、存在的形式以及人和世界的关系。它与哲学虽有各自区别的内涵，但也有着相互兼容的外延。多少世纪以来，随着伊斯兰教传播领域的不断扩大，伊斯兰教受到多民族文化思想的深刻影响，以及不同历史时期社会斗争的需要，穆斯林学者和思想家根据经、训的原则精神，对伊斯兰教的基本信仰和教义进行了大量论证，特别是古希腊哲学的移入，伊斯兰教汲取了从亚里士多德到新柏拉图主义的精神营养，将理性思维和逻辑推演的思辩方法运用在认主学上，围绕“安拉独一”这一根本命题，从概念到基本信条，从定义到原理，就世界与人类的起源，安拉与世界、人类的关系，人的命定与意志自由，以及《古兰经》的“天启”性等问题，进行了系统地研究，力图作出符合经、训原则的论断。它不仅维护了伊斯兰教正统信仰的神圣地位，从而也逐渐形成了完整的伊斯兰神学哲学体系。中国伊斯兰教也大体经历了这样一个历史发展过程。它适应中国封建社会的需要，经过长期与外部思想的接触，包括对中国固有的宗教信仰、王权思想、儒家和佛、道学说的妥协、依附、迎合，自然也包括对某些类似或一致观点的赞同和改造，从明末清初以来，经由王岱舆、马注、刘智以及近代的蓝煦、马德新、马联元等一批穆斯林学者、思想家的阐述和论证，从而也奠定了中国伊斯兰教义学的思想基础和哲学体系。这些穆斯林学者、思想家都谙熟伊斯兰教义和经典，又受过儒家文化的熏陶，被称之为“怀西方之学问，习东土之儒书”的“回儒”，甚至是儒、佛、道、伊斯兰“四教兼通”。他们尽管在时代经历上不尽相同，但在以宣传伊斯兰教为己任方面

则不谋而合，即："会通诸家而折衷于天方之学"①，"采精挹萃，辑数经而为一经"②，将伊斯兰教的经文"以汉字译之，并注释其义焉，证集儒书所云"，"以儒诠经"，论证"回、儒两教，道本同源，初无二理"③。他们把中国传统哲学中的内省认识和宋明理学中客观唯心主义的推理方法，运用于伊斯兰教的认主学框架中，使神学秉赋于哲学的内涵和意义。在他们的译著活动中，真主安拉既是宇宙至高无上的信仰主宰，同时也是纯粹哲学意义上的精神理念，把神学上超然自在、自存的真主与客观唯心主义的精神观念统一起来。从而"将精神等同上帝，以理性解释真主，用思维替代说教"④，建立起具有浓厚中国风格的伊斯兰哲学思想体系。

中国伊斯兰教的哲学思想，是伊斯兰教义与儒家思想文化相结合的产物，其内涵是非常丰富的，就其主要内容可概括为以下方面：

一、客观唯心主义的"真一说"

"真一"的概念，我们在前一章已谈到过，这里从中国伊斯兰教哲学思想方面对这一内容做进一步的说明。在穆斯林学者看来，所谓"真"，即穆斯林信仰的"真主"。在中国伊斯兰哲学里，这一概念"既为宇宙万有之本原，又为万有之归宿"。原来，在中世纪伊斯兰哲学里，对真主造化宇宙万物有两种认识：一是以艾什尔里(873—935年)、安萨里(1058—1111年)等人为代表的"从无到有说"，认为真主从无中造化了万有；另一是以法拉比(870—950年)、伊本·西那(980—1037年)等人为代表的"一生万物说"，即流溢说，认

① 刘智：《天方至圣实录·著书述》。

② 刘智：《天方性理·袁序》。

③ 蓝煦：《天方正学·自序》。

④ 伍贻业：《从王岱舆到刘智的启示和反思》，载《中国回族研究》第辑。

为真主从一流出万有。基于这种思想认识基础，中国的穆斯林学者结合中国传统哲学中“无”（无极、太极）和“一”的观念形态，提出了真一、数一、体一的宗教哲学体系。真一在他们看来，它虽有诸多属性，如“独一”、“实有”、“含万”、“隐显”、“动静”、“知能”……等等，但作为哲学本体论，“真”系“万物之主宰也”①，“天地万物之本原也”②，宇宙一切万有（或天地万物）皆系“真”所派生、衍化。用刘智的话说，即天地万物被派生、衍化之前，已经蕴含在“真”之中，“执一含万，唯一含万”。“真”的自显和外化才有了万有。中国穆斯林的另一学者王岱舆也是把“真一”作为哲学本体论的最高概念加以论述的，他说：“真主止一，无有比似；（真一）乃无始之原有，非受命之有也”，“真一本然，非从所生，亦无从生，无似相，无往来，无始终，无处所，无时光，无抑扬，无开合，无倚赖，无气质；不囿物，不同物，所以智慧之觉悟，声色之拟议，皆无能为矣”③。就是说，真一的“十无不二”特性，既是彻底纯然的“无象”，又是千真万确的“实有”，它是作为一种绝对的精神实体而存在的。显然，这里所表述的是一条由精神到物质的哲学路线。

“数一”是指“真一”自我显化和外化的过程，为天地万物的种子，即儒家学说中关于宇宙生成理论的“无极”、“太极”，宇宙万有的产生正是通过“数一”进行的。原来，宋明理学家认为，宇宙的本原是太极，太极无始无终无声无臭，故又叫做无极。“无极而太极”，太极就是“道”，太极动而生阳，静而生阴，一动一静，两仪（阴阳）生成；阴阳变化，形成金木水火土五气（五行），五行造化四时（春夏秋冬），凝聚生成人类，交感化成万物；万物生生变化，

① 刘智：《天方典礼》卷五《真一》。
② 刘智：《天方典礼》卷一《原教》。
③ 王岱舆：《正教真诠·真一》。

无所休止。所以万物是由“一”（太极）而生，一是万物的根本。中国穆斯林学者原则上承认儒家的“太极说”，不过，这只是“真一”的反映，仅是“数一”而已。用王岱舆的话说：“真一乃单另之一，非数之一也，数之一，非独一也。曰‘太极生两仪，两仪生四象’，数之一也；曰‘一本万殊、万法归一’，亦数之一也；曰‘无名天地之始，有名万物之母，亦数之一也。以是观之，诸所谓一，乃天地万物之一粒种子，并是数一。真一乃是数一之主也”[①]。这是说，在“数一”之前还有一个“造化之原主”即真一，“数一”不过是“真一”与宇宙万物间的媒介物，“真一”通过“数一”而派生，衍化出了天地万物。这类似于阿拉伯哲学中的“流溢说”和照明学派的主张，即安拉作为绝对之光，是宇宙万有的根源；万有借助于光的照明而得以生存，得以显然；光的照明过程是灵魂的下降，人的“沉思”表明灵魂的上升，灵魂的拯救则在于光的完满的照明。通过对比看出，中国穆斯林学者吸取中外各家学说，把阿拉伯哲学与宋明理学结合了起来，形成了自己的宇宙生成理论学说。

体一，即“体认之一”，讲的是关于本体与作用相互关系的学说，“体用浑然，是名真一；由体起用，是名数一；返用归体，是名体一”[②]。体一指的是以“真”为起点并以“真”为终结的“复归”运动。这一运动是连贯的、无间断的，为的是使“真”所派生、衍化的大、小世界得以顺利地返本还原。由于人先天后天所赋的特性不同，所以人被认定为“复归”的载体，有“返本还原”的使命。这样，真一、数一、体一三者“三一通义”，“一而三、三而一”。但三者又不平行，真一者真而真，数一者真而幻，体一者幻而真，“真而幻，则真通于幻；幻而真，则幻通于真。幻者，真之显也。以幻有

① 王岱舆：《正教真诠·真一》。

② 刘智：《天方性理》卷五《真一》。

之真而通于本有之真，则真通于真矣。”[①] 这一过程也叫作“大化循环”、“大化总归”。为了形象地说明它的全过程，刘智在其《天方性理》一书中曾绘制各种图式加以示意，“观图以会意，观文以解经”[②]。其中在《天人分品图》中将真一、数一、体一和世界分成四个圆圈，自上而下相互隶属；而在《天人合一图》中又将上述四者融合在一个大的圆圈内，真一包容一切，也最大；世界在真一的中心，最小；中间分别是数一、体一。另有《天人浑化图》只是一个大圆圈，名之谓真，为宇宙万物的终极。应当指出，中国穆斯林学者这种将数一当作真而幻有，把体一当作幻而真有，又将真一当作真而又真的认识，显然是把物质世界和精神世界的关系完全颠倒了过来，但通过如此精细的分析和推理判断，阐述伊斯兰教不是一种简单、肤浅、粗俗的信仰，而成为一种理性的认识，具有自己的哲学体系。

二、格物致知的认识论

格物致知，亦称格物穷理，是中国古代哲学中认识论的一个基本命题。按宋明理学家的释义，它指的是通过接触具体事物（即格物），或是借助民众所熟悉和容易理解的语言、道理来比附某种事物，启迪人的内心直觉，达到“一旦豁然贯通”的方法和手段。中国穆斯林学者将其加以改造，使之为“认主独一”的教义服务。强调格物致知是“万学之先务”，“不能致知格物，而曰明心见性，率性修道，皆虚语也”[③]。格物的主体是人，“主总无形心可悟”，“万物之理，莫不付于人”[④]，人心是能够“格”万物之理的。同宋儒理学家一样，中国穆斯林学者所言的格物范围也非常广泛，既包括有形的物质世

① 刘智：《天方性理》卷五《真一》。
② 刘智《天方性理·自序》。
③ 刘智：《天方典礼》卷三《认识》。
④ 马注：《清真指南》卷三《格物》。

界，也包括无形的精神世界。这就是刘智所表述的："盖天下之物不出两端：有有形者，有无形者。有形者以形色见之，无形者以踪迹推之"[①]。例如，从有形的树木摇动，可推知有风；从绿草的萌生可知春季的来临；从人自身能看、能听、能言、能食等，就可推知自身有命。并由此进而参想：天地万物之造化，日月星辰之运转，万道河流之奔流，就会认识到必有造化这一切的真主之存在。这与儒家学说中的从已知之理来推论未知之理如出一辙。但中国穆斯林学者特别强调，格物致知的关键在于加强个人的修养，在于规范人们的心灵和行为，"是谓认主，先以认已为要"，"我不见一物则已，第见一物，便可认得主"[②]。一些清真寺的匾联中，所谓"修身以礼，明心以道，达真乘；物我忘尽，真一还真，归初境"（新疆昌吉本地寺门联）；以及所谓"赖真宰，脱二虑，窥妙本，不出我胜；超万缘，归一体，视太极，若在我身"（河北沧州清真大寺殿前柱联）等等，实际上讲的都是认主须先认已，也是认主的过程。

三、唯心主义的性命观

性命说亦即人性论，指的是关于人性的善恶问题。受儒家人性善恶观念的影响，中国伊斯兰教也从善恶方面讲人性。穆斯林学者把孔子的"性相近，习相远也"，孟子的性善说和董仲舒的"性三品说"，朱熹的"天命之性"、"气质之性"等思想纳入伊斯兰的神学理论中，并赋诸新意，称"性即圣，性本善也；命即主，习相远也"，"知性知命，认主之道也"[③]。认为人的性命和善恶与人的信仰有关，用蓝煦的话说："一阴一阳乃太极，半清半浊成性命，性命浑全则为'以玛仪'（信仰）。清胜浊则性善，而'以玛仪'光辉；浊胜清则不

① 刘智：《天方典礼》卷三《认识》。
② 马注：《清真指南》卷三《格物》。
③ 蓝煦：《天方正学》卷四《性命发明》。

善，而‘以玛仪’昏昧。‘以玛仪’昏昧，则性从命，进‘躲子黑’（地狱）；‘以玛仪’光明，则命从性，进天堂。”从而把人性说与伊斯兰教的信仰结合了起来。同理学家一样，他们也把人性分为不同的等级，提出“真性禀性说”的思想主张，认为真性“与命同源”，是仁义礼智之性，禀性是“因形始具”，乃火风水土之性。先天的真性是善的，后天所禀的气质之性有清浊之分，故人有圣、贤、愚三等之分[①]。与理学家所不同的是，穆斯林学者认为人们后天的禀性是可以改变的，只要凭籍伊斯兰正道之启示，人即会显示出先天的真性。为此，他们结合儒家的“明明德”、“天人合一”和“克己复礼”等思想，提出“回回清真镜子”的概念，要人们借助于这面镜子，去照“天地万物之原来”，去照自己的“本来面目”，“自己磋磨自己”，加强个人的功修，就会实现“身回太极之清，性回无极之真”[②]的境地。

四、真主本体独一与德性（属性）诸多的统一

如在上文中指出，伊斯兰文化的核心是安拉本体论，安拉的独一及其德性（属性）历来是穆斯林学者和思想家论证的重要课题。在伊斯兰哲学思想史上很早就对真主有无德性的问题有两种截然不同的意见：以推理为基础的穆尔太齐赖派否认真主于本体外还有各种德性，诸如知、视、听、能、言语、生活……等，认为若承认真主有德性，容易将其人格化；而圣训派中的拟人论者，则主张以所造之物可比喻真主，或主张折衷二者，认为德性诸多与本体独一并不矛盾，因此对真主德性不否认、不比喻、不解释。中国伊斯兰教对这一矛盾统一起来加以解决，一是用正面肯定的语词叙说真主之大能、万能，如说真主“普慈今世、独慈后世”、“至仁至慈”，“化天

① 马注：《清真指南》卷三《性命》。

② 蓝煦：《天方正学》卷四《性命发明》。

化地能化仁，生人生物更生生”、“生天生地并生万物，仰真主之大生，生生不已”（河北定州礼拜寺殿内对联）；二是采用适当贴切的否定冠词来解释真主具有无限属性，如说真主“无所不知”、“无所不活”、“无所不听”、“无所不能”、“无所不立”等等，甚至用“无称”来称真主。按中国的文法，这一种方法，有时比用正面的、肯定的、积极的字眼要来得强有力，使人不必多加思索就一目了然了。另外，中国穆斯林学者有时也吸收和改造儒佛道关于阐述无限属性的方法叙述真主，如王岱舆在其《正教真诠》“似真”篇中运用儒家学说中“体用”、“本末”的思想，提出真主也具有体用、本末之别，真主的本体是单一的，无有形表，也不可描述；而真主之用则又不是单一的，可以认识，也能够描述，从而解释了真主本体独一与德性诸多的矛盾。

以上只是对中国伊斯兰哲学基本内容的初步概括。它虽然概括得远远不够全面和深入，但也可以看出，中国伊斯兰哲学的研究，经穆斯林学者的汉文译著活动，已经开拓了广阔的领域。他们重视和强调理性在认识中的作用，把伊斯兰教义与中国传统文化相结合，提出具有鲜明特色的“三一说”，将儒家“格物致知”加以改造，使之为“认主独一”的教义服务；推崇性命之学，强调慎独内察的作用，以及对安拉的独一和世界的多样性，等等，都作了符合经、训原则精神的阐述和发挥，使之带上浓郁的中国哲学的风格和特色。并有所创造，有所发展，这是中国伊斯兰哲学最精华的部分。同时，这种哲学又与中国儒、佛、道诸家思想学说有严格区别。中国穆斯林学者在恪守“伊玛尼”（信仰）的根本原则毫厘不爽，他们的著作中，对伊斯兰的教义、教规的阐述都是十分精确和严格的，丝毫没有失去宗教的真正精神和伊斯兰教的独特本色。他们学术活动的显著特点，是在宗教信仰原则下的社会适应性，它“适应了中国社会和儒家思想的需要”。当然，这些哲学思想基本上属唯心主义的思想体系，对一些命题的阐述受其世界观和宗教观的支配，但也不能否定它含

有辩证因素，有严密的逻辑思辨。在中国哲学思想史占有重要地位。

第二节 中国伊斯兰教的伦理道德思想

一、两世喜庆观

伊斯兰教包摄着道德规范。伊斯兰教的两世幸福观、善恶报应说，人性品级说等都是属于修养道德方面的学说，或者是贯穿了修养道德的内容，它既是一种社会意识，也是指导现实生活中人与人关系的行为准则。所以，伊斯兰教是一个伦理道德色彩非常浓厚的宗教。

伊斯兰教与佛教以今世为苦，把追求人生的解脱作为最高的理想不同，它除了重视“后世”的一面外，还主张积极“入世”，对今世、对人生持严肃的态度，提倡人们在礼完了拜后，应该在大地上耕种、放牧和经营，不否定以今世的幸福为前提来实现后世幸福。正如《古兰经》云：“谁要获得今世的报酬，我给谁今世的报酬；谁要获得后世的报酬，我给谁后世的报酬”（3：145）。伊斯兰教为实现这两世的幸福理想，提出了一整套去恶从善的理论学说和伦理道德准则，形成了自己的道德伦理的思想体系。既包括它提倡和鼓励的各种美德，也包括它禁止的一切恶行。当然，伊斯兰教的伦理道德观和行为规范，是完全从属和服务于它的“认主独一”的世界观、人生观的。所以，穆斯林教义学家把善行当作伊斯兰教教义的重要内容，当作伊斯兰教的“三大要素”之一而加以阐述的。

伊斯兰教自传入我国后，它的伦理道德思想，有些方面，诸如重视人的现实物质利益、家庭关系、社会义务，以及关于夫妇、父子、邻里等人际关系的规定等，与中国封建社会的等级制和以儒家为代表的传统文化中的伦理道德观，互为相通，互为接近；但另一

方面，伊斯兰教的某些伦理道德思想，尤其是它的“出世”文化，强调人死后仍有生活，相信死后的天堂才是真正的幸福乐园，以及不拜真主以外的任何人和物等，又与中国封建社会的皇权思想和儒家重视人的现实关系和利益的伦理观念互相矛盾，“未知生焉知死”，“敬鬼神而远之”，产生重大分歧。伊斯兰教伦理道德观与儒家的纲常观相通相近之处，容易被教外人所理解，为两种文化相互吸收和融合找到了结合点，有利于伊斯兰教的传播和发展。伊斯兰教伦理道德与儒家纲常伦理观念的对立，是对中国传统文化的挑战，两种思想文化的分歧，往往也会引发摩擦、猜忌和斗争，招致封建统治阶级采取限制和歧视政策。所以，伊斯兰教在我国流传过程中，一方面吸收和改造儒家的伦理道德思想，充实自己；另一方面又要不断地面对矛盾、调整矛盾、解决矛盾。这个过程的基本趋势是：伊斯兰教由于受到中国封建社会政治、经济的制约和决定，也受儒家传统观念的强烈影响，从而沿着适应中国社会结构的轨迹演变和发展，形成了调和和吸收儒家思想，传扬忠孝观念为主要内容的中国伊斯兰教伦理道德学说，它既区别于国外伊斯兰教伦理道德，又对中国古代传统伦理道德思想作了补充。

二、“二元忠诚”思想

中国伊斯兰教伦理道德观念的重要内容是“二元忠诚”思想，提倡“顺从”、“忠主、忠君”。所谓顺从（服从），在伊斯兰教根本经典《古兰经》中专指顺从真主，顺从使者，顺从真主和穆罕默德的一切旨意。“伊斯兰”、“穆斯林”这些词，阿拉伯语的意思就是“顺从”、“顺从者”。这集中反映了伊斯兰教是提倡顺从真主旨意的宗教，即在信仰和行为两个方面顺从真主的旨意。在穆斯林看来，人世上无论是什么主张，只要是在经、训中被真主和穆罕默德所提倡的都当列为顺从之列。所以，“顺从”应居伊斯兰教伦理道德规范的第一位。历史上，中国穆斯林根据经、训中关于热爱自己生长的土地，服

从执行政策的长官等内容的文字，通过自己学者的译经著述活动，将顺从的涵义和范围进一步扩大。如王岱舆在其《正教真诠》中说："人生在世有三大正事，乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。"至于顺主与顺君的关系，刘智在其《天方典礼》中进一步阐述说："君者，主之影。忠于君即所以忠于主也。""一时不心于君，即为不贤；一时不合于君即为不忠。"又说："王者，代真主以治世者也。王者体主，若影之随形"，故而"念主而忘君，非念主也，念君而忘主，非念君也。"这种"二元忠诚"思想实际上是中国古代天地君臣的说教。从而也就解决了在中国这样的封建社会，穆斯林对非穆斯林君主应持何种态度的问题。这对中国伊斯兰教的传播和发展至关重要。历史告诉人们，中国封建社会自秦汉以来，直至清代灭亡，无论在国家统一还是分裂割据的状态下，都是专制主义的国家政权。皇帝及其所属的官僚机构是整个地主阶级利益的集中体现。皇权高于一切。皇帝和君主的政令、决定是圣旨，是任何人包括宗教徒都绝对不能违反的。如上所言，伊斯兰教除拜真主外，不拜任何人和物，这在中国封建社会行不通。由于皇帝拥有绝对的权力，宗教的命运在一定程度上就掌握在世俗王权的手中，所以"忠君"就成为封建社会政治道德领域中的一面最高旗帜。伊斯兰教在中国封建社会图生存、求发展必须顺从皇权，既要忠于主，又要忠于君。正因为如此，清代一些清真寺大殿旁竖起"皇帝万岁！万岁！万万岁！"的匾额，并借此为手段而达到得以安身立命、生存发展的目的。

三、孝道思想

中国伊斯兰教伦理道德观念的另一个重要内容是关于它的孝道思想。伊斯兰教赖以生存的中国封建社会，是以农业为主要经济命脉的。它的经济基础是以小块土地个体所有为前提，一家一户为生产的经营单位。农民男耕女织，共谋生计。在从事农业生产的同时，

又从事手工业生产，产品也主要是用于个人消费。和这种经济基础相适应，以血缘关系为纽带的宗法制度便成为上层建筑的重要组成部分。以这种制度为基础而产生的封建伦理关系，形成了君臣、父子、夫妇、兄弟的纲常名教成为维护封建统治秩序的一套道德规范。整个社会以“天、地、君、亲、师”为崇拜对象。而其中的“天、地、师”处于陪衬地位，其核心是“君”和“亲”。正因为如此，“孝”（指孝顺父母，养亲事亲、儿子绝对服从父亲，尊敬祖宗）就成为维护中国封建社会伦理的轴心，成为人们生活和行为的准则。

伊斯兰教也提倡“孝于亲”，散见于《古兰经》、“圣训”的许多章节中，但并不系统。为了适应中国封建宗法制度，中国伊斯兰教通过自己学者的“以儒诠经”活动，大力传扬孝道论。他们提出了“五典说”的思想，与伊斯兰教的“五功”并列，认为“五典”（指君臣之义、父子之亲、夫妇有别、长幼之序、朋友之诚）是“天理当然之则，一定不移之礼”的“常经”，说伊斯兰教立五功（念、礼、斋、课、朝）是为了尽天道，又立“五典”是为了尽人道。二者互为表里，相互补充。“天道”与“人道”都尽到了，做人的义务也就完成了。“五典”是人伦之礼的体现，而人伦之礼的“本”，则是“亲”，“事主以下，莫大乎事亲；孝也者，其为之本欤”[①]。“天地代主育物，父母代主育人”，而人为万物之灵，父母育人之功胜于天地育物，“拜主之次，便是孝亲”。孝敬父母，不仅要在日常生活中，解决他们的生活温饱，唯命是从，而且要“奉亲于无过之地，使不堕于违逆之中”[②]。作为子女必尽力为父母敬主、拜主创造条件，使父母“更享无量之福”。父母之丧，无论贫福，要量力而行，“博取孝名”。然而克尽“子道”最重的还在于“敬身”，不辱父母的遗行，学习修养，“愚而不学，虽孝弗称”。

① 王岱舆：《正教真诠·至孝》。

② 刘智：《天方典礼择要解》卷十一《子道》。

中国伊斯兰教学者阐述“人道”、“孝道”的重要著作除了王岱舆的《正教真诠·至孝》外，还有刘智的《天方典礼·五典》，这都是中国伊斯兰教关于论述“孝”的最系统的著作。

从以上论述中，可看出伊斯兰教与中国伦理道德的关系，中国伊斯兰教伦理的特色。应该指出，伊斯兰教中国化最突出、最典型的表现就在伦理道德方面。伊斯兰教虽然也有涉及忠君、孝亲的内容，但并不占重要地位。中国伊斯兰教与国外伊斯兰教在伦理道德学说方面的区别，较为突出的一个侧面，就是中国伊斯兰教强调忠孝。这是中国伊斯兰文化打上中国烙印的一个基本特征。

第三节 中国伊斯兰教的派别

伊斯兰教包摄着社会意识。伊斯兰教信仰观念的许多内容也是社会存在的反映，而且在不同的阶级社会里，往往是特定阶级利益和需要的反映。在伊斯兰教的社会意识里，既有着历史和时代生活的投影，也包含着阶级矛盾和阶级斗争的折射。因此，作为社会意识它就不可避免地会产生代表不同社会思潮和政治主张的教派、学派。随着伊斯兰教自身的发展和向世界各地的广泛传播，代表不同社会思潮或政治利益的集团，以宗教派别的形式出现于世界各地，伊斯兰教的派别越来越多。据说，近代以来伊斯兰教在世界各地的派别多达150多个。历史表明，宗教的分裂，教派的出现，这是不以神学家的意志为转移的必然现象。

中国伊斯兰教同世界各国的伊斯兰教一样，也有众多的教派及其支派。按照传统说法，中国穆斯林的绝大多数属伊斯兰教的逊尼派，承认早期“四大哈里发”阿布·伯克尔（632—634年在位）、欧麦尔（634—644年在位）、奥斯曼（644—656年在位）、阿里（656—661年在位）都是穆罕默德的合法继承人，尊称他们为“四大贤配”。

在教法教律方面，他们遵行该派四大学派之一的哈乃斐派的学说，同时对其他三位伊玛目（即马立克、沙斐仪、伊本·罕百里）创立的学理也予以尊重。中国伊斯兰教逊尼派，由于受什叶派及苏非派的影响，并吸收中国文化的内容，内部又分离为不同的派别：以回族（含东乡族、撒拉族、保安族）为代表的内地通晓汉语的伊斯兰教，有格底目、伊赫瓦尼、西道堂三派和虎非耶、哲合林耶、嘎底林耶、库布林耶四个大的“门宦”教派及其众多支派；以维吾尔族（含哈萨克、柯尔克孜、乌孜别克、塔塔尔等族）为代表的新疆伊斯兰教，除逊尼派外，还有伊禅派、瓦哈比派。另外，塔吉克族信奉什叶派的支派伊斯玛仪勒派（亦称七伊玛目派）。

应该指出，上述中国穆斯林派别的形成是中国封建社会特定历史下的产物，它们的由来和发展，有其深刻的社会根源和思想根源。就是说，中国伊斯兰教的派别是国外不同教派思想传入后，与我国穆斯林地区的实际相结合，并吸收中国文化的内容和传统习俗，经过变革而民族化的结果。它呈现出中国民族的形象和特质。

一、格底目的由来和特色

格底目是我国回、东乡、撒拉、保安等族中传播最广、人数也最多的一个教派。“格底目”这一词是由阿拉伯文而来，意为“古老”、“陈旧”。它直接源于伊斯兰教四大法学家之一的哈乃斐学派。自明清以来，伊斯兰教在内地产生新教派之后，为同其他教派相区别，遵守古老宗教制度的穆斯林便自称“格底目”或“清真古教”，借以表示自己的长期历史和正统性。

格底目作为中国最古老的教派，在宗教思想上，坚持伊斯兰教最基本的“认主独一”和“顺圣”的原则。在宗教功课方面，严格实践念、礼、斋、课、朝“五大天命”。在长期发展中形成因袭守旧的传统，既反对标新立异，坚持按老规矩办事，又不干预其他派别的事务，表现出适应性和宽厚性的特点。以这种宗教思想体系为指

导，为适应穆斯林在内地“大分散小集中”的居住特点，它建立了独具特色的宗教组织形式，即教坊制。

格底目重视文化教育也是其一大特点。明代晚期，中国内地伊斯兰教经堂教育的兴起就是从格底目开始的。经堂教育以教坊为单位，在寺内研习波斯文、阿拉伯文经典。一般是先学习阿拉伯文、波斯文的文法学、修辞学、逻辑学，进而教律学、认主学、古兰经注、圣训集解、文学等课程。传习的经典，据后来学者的调查约有四十五种之多。其中《戛尊》（即《巴达维古兰经注》）、《率尔夫》（即《萨尔甫》，阿拉伯文法）、《伟嘎业》（即《戛尔黑·威卡耶》）、《教典释难》（即《奈赛非的阿卡伊德》，刘智译，教义学）、《伊里米·匹克核》（教学法）、《伊达耶》（法学书）、《满俩》（即《满提克》，文法书）、《乌苏里·匹核克》（法学方法论）、《塔夫斯日·克比日》（解说）、《克夏甫》（古兰经注解）等与新疆伊斯兰教使用的经典相同，反映了内地与新疆在教育、学术方面的密切关系。

格底目由于在我国穆斯林中流传时间最长，在其发展过程中不可避免地受到中国传统文化的熏陶，以致在它的宗教礼仪中渗杂有不少汉族习俗。例如，伊斯兰教节丧和搭救亡人的仪式在内地许多地方已变为厚葬等汉化的繁文缛节；又如，伊斯兰教禁止崇拜个人和念咒符，在一些地方却向圣贤的陵墓念经祈雨和吹、喝“都哇儿”，“清真言”的念诵本来是对信仰的表白，有些格底目穆斯林却也将它作为中国式的祈求降福免灾的祷词，如此等等，都莫不表现出它所受到异域文化的撞击和影响。此外，在宗教建筑、命名习俗、宗教文物等方面，也有一些不同于国外伊斯兰教的情况。

格底目是伊斯兰教逊尼派在中国内地这个特定的地区和历史条件下的产物。它的教坊制度对伊斯兰教的传播及回族的形成起过重要的作用。至今它仍然是回、东乡、撒拉、保安等族普遍的居住模式。

二、四大门宦教派

四大门宦教派，指明末清初（约17、18世纪）伊斯兰教苏非派各种修道思想在我国内地有了比较广泛的传播后，在甘宁青穆斯林地区首先产生和发展起来的具有中国特点的虎夫耶、哲合林耶、嘎德林耶、库布林耶四个苏非派别。每个派别中又分别形成若干个小的支派。“门宦”一词据说是外人借用汉文古籍中的“门阀”和“宦门”等词相连，以标明它作为一种宗教制度具有很强的封建性，以及教主具有的权势和地位。其实，这些派别产生时都有各自的名称，有的从学派思想或仪式特征见称，如虎非耶、哲合林耶、嘎德林耶、库布林耶；有些小支派以地名命名，如称毕家场、临洮、北庄等，也有以创始人的姓氏命名，如张门、刘门、杨门等；还有以首倡人的形象特征命名。总之，起初不叫门宦。据考，“门宦”这一词始见于清光绪年间河州知州杨增新的《呈请裁革回教门宦》一文，是“七门八宦”这一词的简化。

有清一代，门宦盛行甘宁青地区，是有其社会历史原因的。自元、明以来随着回回等民族共同体的形成，这一地区已经成为我国穆斯林分布最集中的地区之一。清初，这一地区以农业为主的封建经济得到一定的恢复和发展，但由于官府和地主阶级的封建地租剥削，加上沉重的宗教负担，穆斯林的生活十分贫困，特别是在政治上，穆斯林长期受到清朝的歧视和压迫，历次的反抗斗争遭受到残酷镇压，土地被掠夺，房屋作为“叛产”而被充公，使幸存者流离失所，化为赤贫。“经济上遭受的苦难，需要精神上的安慰”，为“不求今世，但求来世”为思想特点的苏非主义的传播和发展，提供了适合的土壤。这是门宦产生的内部条件。

国外各种苏非派别的传入是门宦产生的外部条件。甘宁青地区地处中西交通的要道。明末清初以来，海禁开放，为新学派的传入敞开了门户。从门宦产生的过程看，最初门宦的创始人，或为从中

亚、阿拉伯和新疆东来的传教士，或为赴麦加朝觐及游学访师的内地穆斯林接受苏非思想归国后创办的。他们最初是在某些教坊及穆斯林居民中传授苏非教义和道乘修持的方式，通过布道说教广收门徒，筹集办道资金。其中有些人为此还过着清贫生活。后来，由于苏非派关于提倡坚忍、顺命、守贫、克己等思想，以及净化灵魂以求人主合一的说教，赢得了部分穆斯林的崇信。随着办道人声誉的提高，信教人数的日渐增多，并有了一定的物质条件，包括办道场所、办道人员、日常生活的需要和办道资金等，最初的门宦也就应运而生了。以后，有了自己的行教区，并逐渐世俗化，成了一种完全不同于教坊并与之相对立的宗教派别。

四大门宦教派并不是一个统一的整体，它们是在不同时间和地区，受不同的教派思想的影响而形成的，它们都有各自大同小异的宗教主张和仪式，但各个门宦派依然能够找到许多共同之处。

第一，严密而又系统的道统继承制。道统是指各个门宦教派在其形成发展过程中产生的传续世系。这是各个门宦延续教权的普遍形式。由于各个门宦在创建过程中的情况各异因而在道统继承上又分为子孙世袭，家族世袭和传贤继承三种形式。前者如虎非耶教派的华寺、穆夫提、毕家场等支派门宦。哲合林耶在第三辈教主以后，也演变为子孙世袭制。中者以保安族地区的高赵家门宦最为典型；后者可以嘎德林耶各门宦为代表。

第二，门宦掌教人（习惯上称教主）在信徒中享有很高的威望和拥有很大的宗教权力。他们被信徒视为非凡、超人间力量的“异人”，“是人和真主之间的媒介”。在信徒看来他们既能在后世真主面前为自己解脱，在现实生活中也能逢凶化吉，显示各种“克拉麦提”（奇迹）。因此赢得信徒无限崇敬。掌教人利用宗教树立起的无上权威，不仅占有土地，牲畜等生产资料，也役使信徒为之耕牧。一般教徒与他们的关系是一种隶属或依附关系。有些门宦的掌教人，因其身份、地位、权力多世袭，便逐渐成为宗教领袖的“高门世家”。

第三，重视道乘修持。这是门宦教派与格底目等派在宗教思想上的显著区别之一。四大门宦教派普遍认为，人认识真主和接近真主必须进行内心的修炼。它们把这种宗教功修分为教乘（舍勒尔提）、道乘（托勒盖提）、真乘（海根格提）、超乘（麦尔法提）四级。就是说，在“返原归真”的道路上，一级比一级高超，前者指的是伊斯兰教的法定功课，即念、礼、斋、课、朝“五大天命”。要求近主、事主和畏主。后三级一般也通称道乘，指的是内心修炼，清静参悟、明心显性，不仅满足近主和获得解脱，而且要与主相似，以至达到“人主合一”的境界。

第四，朝拜拱比（教派首领之墓）。“拱北”是为历代教主或掌教人死后修的墓。

四大门宦教派除上述共同的宗教信仰外，还有它们各自的特点，以下分别介绍：

虎非耶

虎非耶，阿拉伯语原意为“隐藏的”、“低的”，由于主张低声默念赞主词“齐克尔”为最高贵而命名，故亦称“低念派”。相传该派是由清代维吾尔族的白山派领袖阿帕克和卓和甘肃临夏八坊人马来迟分别传授的。据鲜维礼著《伊斯兰教鲜门虎非耶》说，阿帕克和卓时称阿法格·赫达叶·通拉希，他曾于康熙八年（1669年）、十一年（1672年）和二十六年（1687年）多次由新疆来到青海的西宁一带传授乃格什板底耶教团虎非耶学理，受到当地穆斯林的敬重。他传授的弟子和再传弟子马宗生、鲜美珍、马守贞、刘伯阳、祁信一、安西太爷以及同太巴巴，李太巴巴、马殿功等，先后创建了毕家场，穆夫提、临洮、鲜门、小刘门、洪门等门宦。马来迟于雍正六年（1728年）抵达麦加朝觐，并游学阿拉伯各地，至也门虎非耶道堂学习多年。雍正十二年（1734年）回国后，在甘肃临夏和青海一带传播虎非耶教义，创建了花寺一派。另外，还有些支系门宦，是穆斯

林学者游学阿拉伯、中亚和新疆，接受了虎非耶学理自创的，如北庄、通贵、明月堂、文泉堂等。这些分支大约有20余个，分布西北五省区以及云南、四川等省的一些地区。

虎非耶教派的基本特点是“教乘”、“道乘”并重，既诚信伊斯兰教的基本信仰和主要经典，遵行哈乃斐学派的主张，又强调进行道乘修持。它反对过分的禁欲苦行和狂热行为，力主在“现世的繁华”中进行修道。其主要的功修是早晚静修参悟和默念“齐克尔”，夜间做副功。“齐克尔”一般由穆勒什德向穆斯林秘密传授。念诵时把“安拉乎”分成三个音节，并在身上选三个穴位，按音节在穴位上运气，并伴以一定的动作，头往右摇，表示否定，头往左摇，表示肯定。各分支门宦因传授不同，念诵方式也小有差异。

虎非耶的教职人员分为穆勒什德、海里凡（办道者）和穆勒提（寻道者）。穆勒什德被称为太爷或教主，具有“卧里”（圣徒）的品级，并能显示“奇迹”。他死后所修建的墓地为修道、办道的场所。海里凡被称为“老人家”，具有“筛海”（长老）的品级。要成为海里凡，须经穆勒什德的传授，宗教功修到家后，要进行一种“连三九”的“坐静”，即连续静坐27天，每天只能进少量饮食。通过这一程序后，才由穆勒什德授给“伊扎兹”（传教凭证），取得海里凡资格。穆勒提为学习道乘功修的虔诚信徒。下属的阿訇和“满拉”不修道，只在清真寺进行教乘功课。

哲合林耶

哲合林耶，阿拉伯语为“公开的”、“响亮的”。由于该派主张高声念诵记主词“齐克尔”，以“明扬正道”，故又称“高念派”。该派由甘肃阶州（今武都）人马明心创于清乾隆年间，约18世纪中叶。据马学智的《哲合林耶道统史》称：马明心于雍正六年（1728年）随叔父前往麦加朝觐，入也门教主谢赫·穆罕默德·布录·栽尼道堂学习“格的林耶和奈格什班迪耶”的学理，历时16年。乾隆九年

（1744年）回国后，在河州（今临夏）建立道堂传哲合林耶教理，由于他提倡简化宗教仪式，反对教权世袭，赢得了广大穆斯林的拥戴，时称“新教”。新教的发展，引起花寺门宦的妒恨，遂引起宗教矛盾与斗争，史称“新老教之争”。花寺门宦马国宝勾结官府对新教进行迫害，激起苏四十三领导的反清起义。马明心遭清廷杀害。但该派仍不断发展。从清朝到民国时期，该派的穆勒什德大都遭到屠杀和流放。由于经历了坎坷的道路，所以该派特别提倡“舍西德”（牺牲）精神，多次参加反清斗争，成为影响最大的门宦。其内部分为沙沟、板桥、北山、南川四个分支，信徒分布宁夏、甘肃、新疆、吉林、河北、江苏、云南等地。

哲合林耶也主张教乘和道乘并重，认为教乘是道乘的基础和前提，是进行道乘的根本条件。只有教乘完满了，才能进行道乘修炼。如果只有教乘功课，而没有道乘修炼，也会无法接近真主。所以，两者缺一不可。其道乘功修，主要是高声赞念“齐克尔”为内容的记主词，清真言和各种赞主诗文，以及赞颂先知的韵诗、道统系谱。同虎非耶一样，该派念诵时也要双膝打跪，肩膀左右摇摆，表示肯定与否定之意。它的道乘修炼只限于历代教权继承者等少数人，一般穆斯林只履行念、礼、斋、课、朝功课，进行教乘修持。

哲合林耶由于他们的历代穆勒什德多被清朝官府杀害，所以特别崇信和神化历代穆勒什德，广泛流传他们所显示的奇迹，宣扬“束海达依”（殉道）精神。其教权结构分为道堂、教区、教坊（清真寺）三级制。道堂是教主主持办道的场所，也是教众朝拜的拱北所在地。教区是由若干教坊组成的行教区域，由“热依斯”（教主代理人）管理这一地区的教务，主持重大宗教活动。教坊多以清真寺为单位，由掌教阿訇管理教务，主持教徒的宗教生活。热依斯和掌教阿訇均由教主委派，无一定任期，可随意撤换和调离。在宗教礼仪上，男信徒多戴黑色或白色六角帽，不留腮须；女子不戴盖头。

嘎德林耶

嘎德林耶，阿拉伯语，原意为“大能者”。一般认为，该派渊源于波斯人阿布杜·卡迪尔·吉拉尼创立的苏非派卡迪里教团。据该派有关资料记载，清康熙十三年（1674），穆罕默德二十九世后裔华哲·阿布都·董拉希，从阿拉伯来到两广、云南、贵州等地传教，后至甘肃、临夏一带传播嘎德林耶教义，赢得了当地穆斯林的崇信。他的学生祁静一、马慎一和云南马等人先后创立了大拱北、海门、齐门、阿门、韭菜坪、后子河等支派。另一些是传自新疆依禅派的伊克和卓一系，如灵明堂、香源堂等门宦。

嘎德林耶传播过程中，受中国传统文化影响较深，改造和吸收佛儒道诸家的哲学思想和概念阐述《古兰经》、《圣训》和苏非教义。该派的特点是漠视正统派的宗教礼仪，注重内心苦修和自身的宗教仪式，认为“教”是世俗的，由人所创立的，“道”是超然、本然的，非创造的。他们说：“真主运无极，开众妙之门；无名天地之始，有名万物之母”，应该超过念、礼、斋、课、朝这些教乘功修的阶段，直接参悟悟道，明心见性。据此，在认主的方式上，他们主张向内求，只有“认识了自己的人，也就认识了真主”，“认己明时认主明”，“一时的参悟，胜过千年的功修”。所以，把焚香坐静作为自己的主要功课。

嘎德林耶历代传教者，称作“道祖”、“得道者”、“引路人”等。要成为道祖，必须是童子出家，入山修炼，或半路出家，终生乞讨为生，在巡游中，苦修苦炼。其道统继承是传贤不传子。教职人员分出家人或勤炼人和阿訇。出家人必须出家修道或在拱北、“道堂”守道，阿訇只遵守伊斯兰教的一般功课和礼仪。不必遵守各种戒律和参悟功修，作为信道者只要定期拜拱北和参加纪念活动即可。此外，还有看守和管理拱北的“站拱北者”，掌握教权的人称“住持”或“当家人”。他们的功修是早晚敬香和默念《无字真经》，即各辈

道祖的修道口诀或诗歌。

嘎德林耶有祁门、云南马两个系统。主要分布甘肃临夏、兰州，宁夏固原，青海西宁、化隆；陕西西乡、汉中，四川阆中、广元等地。

库布林耶

库布林耶，阿拉伯语原意为“至大者”。据称它渊源于中亚的库布拉维教团。其传引人为一名叫穆罕引迪尼的阿拉伯人。他以圣裔自称，曾于清朝初年（又一说为明洪武三年）三次来中国传教，第一次到两广，第二次到两湖，第三次从新疆到甘肃、青海，最后定居河州东乡大弯头，躬耕自食，改姓张氏。穆罕引迪尼逝世后，建拱北于大弯头山腰上，故又称“大弯头门宦”。由其子艾罕麦提·克比若·白贺达吉继承道统。之后，其子孙世袭教长，但教权比较分散，教务多由各坊阿訇主持，人数也比较少，主要分散甘肃东乡、康乐及皋兰等地。

该派的道乘功课是静修参悟。穆勒什德每年必须坐静 40 日或 70 日，有时长达 120 日。静修时一般幽居山洞，省食减睡。每日凌晨开始默念“齐克尔”词，并履行拜功，直到半夜。一般信徒不进行功修，但每年在穆勒什德生辰忌日时，要举办集体活动，点香颂经，高声赞念。除《古兰经》、《圣训》外，该派还传习哲合林耶的《曼达耶合》。

三、新疆的依禅派

依禅派是在明末清初，即约 16 世纪后期至 17 世纪，中亚各种苏非教团传入新疆，吸收维吾尔等族的文化习俗，在长期发展中逐渐形成的具有浓厚地方色彩的苏非派别。在时间上，它比内地的四个苏非派别的形成要早。伊禅这一名称，是以宗教首领依禅而得名。“依禅”，原为波斯语第三人称的复数，即“他们”之意，也有人认

为“依禅”一词源于阿拉伯语“引沙尼·卡米里”，即“完美的人”，简称“完人”。苏非主义主张“完人说”，完人是精神导师”，后在中亚突厥语民族中演变为对伊斯兰教苏非派别传引人的尊称，与阿拉伯文的“穆勒什德”（导师，传引人）同义。传入新疆的苏非教团导师也都称依禅。

依禅派渊源于中亚的乃格什板底耶教团。据该派有关资料记载，大约公元16世纪末17世纪初，中亚著名和卓玛哈图木·阿杂木的子嗣为争夺宗教领导权分三支由中亚迁居南疆，史称喀什噶尔和卓家族。他们的来到揭开了新疆依禅派传播，发展的序幕。据载，玛哈图木·阿杂木是中亚苏非派乃格什板底耶教团的第五代教主。他曾在察合台后汗阿布都·拉希德汗即位时（1533—1570年）来过喀什，博得大汗的器重和优待，赢得了穆斯林的崇敬。但不久又返回中亚，病死在撒马尔罕。玛哈图木·阿杂木的子嗣众多（一说有7子，一说有13子），为争夺教权继承遂发生分裂。公元1580年玛哈图木·阿杂木与喀什噶尔之妻比比查所生子伊斯哈克最先进入新疆传教。相传，伊斯哈克在当时叶尔羌汗国阿布都·卡里木汗（1559—1592年）的支持下，以叶尔羌为中心，先后在喀什噶尔、和田、阿克苏等地传教十二年，创立了伊斯哈克耶“苏鲁克”（“苏鲁克”是阿拉伯文，原意为“道路”，在苏非派中指修炼、接近真主之途。它是苏非神秘主义理论应用于宗教实践中形成的教团组织形式）。该派既保持传统的低念仪式，也容许高声念诵“齐克尔”赞主词，简易宽容，所以获得很大发展。大约1605年左右，玛哈图木·阿杂木长子玛木特·额敏（又名依禅卡朗）的势力也伸入南疆。没有史料证明玛木特本人是否到过新疆，而是由他的长子玛木特·玉素甫来到叶尔羌汗国。这时，伊斯哈克耶派（后以黑山派著称）的势力已相当强大，大概正是这一原因他在南疆未能马上站住脚，便先到了哈密，与当地宗教势力联合，并娶妻生子伊达雅·图勒拉，后以阿帕克和卓著称。据维吾尔文《大霍加传》说，大约公元1620年以后，

玛木特·玉素甫父子才到了喀什噶尔。为了争夺传教权，加剧了与伊斯哈克系教派的抗衡与斗争。他们在叶尔羌汗国阿布拉·拉依夫汗的长子尧乐巴斯的支持下，以喀什噶尔为中心，上依王侯贵族，下入平民百姓，广收门徒，经过多年苦心经营，遂在南疆形成“伊西克耶”苏鲁克。1669年尧乐巴斯即汗位后，阿帕克和卓直接登上了世俗政权的前台，对伊斯哈克系教徒进行镇压，引起汗国各族群众的不满。当地的维吾尔族群众以伊斯哈克耶教徒为核心而组织起声势浩大的暴动，杀死了尧乐巴斯汗，在斗争中失败的阿帕克和卓逃出喀什噶尔。为了卷土重来，他辗转中亚、甘宁青等地，谋求外部力量的支持。在此期间（约1671—1673年），曾在西宁一带传授虎非耶教理。他绕道克什米尔到达西藏，得到达赖五世势力的支持，勾引北疆准噶尔部噶尔丹入侵南疆，于1679年灭掉了叶尔羌汗国。在南疆建立起宗教封建政权，阿帕克成为准噶尔部统治南疆的代理人。伊西克耶教派得到长足发展。

叶尔羌汗国的统治结束了，但伊西克耶和伊斯哈克耶两派和卓势力的斗争并未因此而消失，相反，南疆的局势更加动荡和复杂。1695年伊斯哈克系为反抗阿帕克和卓势力的统治，在其领袖舒艾布的领导下再次举行暴动，杀死了阿帕克和卓，从此伊斯哈克系和卓势力在南疆占据了优势，形成两派分治局面（1696—1713年）。由于这种局面中断了对北路准噶尔部的贡赋，损害了准噶尔部贵族的利益，所以准噶尔部于1713年再次入侵南疆，将两系和卓均扣押于伊犁，而在南疆“叶尔羌、喀什噶尔众别立长，号伊克和卓”。伊克和卓系玛哈图木·阿杂木次子多斯和卓的后裔。相传，多斯和卓原为教权的继承人，由于弟兄分立，其继承地位名存实亡。该系和卓何时进入南疆，尚待研究。伊克和卓系的势力比较单薄，在政治斗争中超脱于前两派外，道乘修持中则有明显的禁欲苦行特征，称为达瓦尼耶苏鲁克，遵循苏非嘎底林耶的修持方式。该系和卓统治南疆的时间不长，由于不能保证稳定的赋税，1720年也被准噶尔部所废，

将权力移交给伊斯哈克耶和卓集团。自此该系和卓把持南疆世俗政权达35年（1720—1755年）之久。18世纪中叶，清朝统一新疆之际，伊斯哈克耶和卓家族遭到以波罗尼都为首的伊西克耶集团的剿杀，幸存者逃之中亚；伊克和卓因反对大小和卓叛乱，也被波罗尼都之弟霍集占所杀。大小和卓叛乱失败后，喀什噶尔和卓家族分崩离析，作为一支政治势力退出了历史舞台，但两派的斗争并未止息，矛盾的激化扩大到了各阶层和各民族，形成所谓的“黑山派”（亦称“喀喇塔乌林）和白山派（“阿克塔乌林”）。白山派（阿帕克和卓一系）和卓势力坚持教权主义和分裂立场，在以后的一个多世纪中，借助外部势力，不断进行入侵颠覆活动，造成南疆社会长期动荡不安和经济破坏。

应当指出，自16世纪末17世纪初中亚著名和卓玛哈图木·阿杂木的子嗣入疆以来，新疆伊斯兰教的历史，可以说是以依禅著称的苏非派别的传播和发展史。喀什噶尔和卓家族在新疆历史舞台上扮演了重要角色。他们争夺教权的斗争，使这一地区长期动荡不安，骨肉同胞的相互残杀给当地各族穆斯林带来深重灾难，为“不求今世，但求来世”为基本特征的苏非主义的传播提供了适合的社会土壤；在宗教上，他们以和卓（圣裔）自居，赢得了穆斯林的狂热崇拜，为依禅势力的发展奠定了社会群众基础；特别是在政治上，和卓们得到叶尔羌汗国历代统治者的大力支持，宗教势力与政治势力相结合，使喀什噶尔和卓家族成为一股强大的政治宗教势力，从而使依禅派获得长足的发展。正是在这种社会历史条件下，17世纪的新疆伊斯兰教中便出现了伊西克耶、伊斯哈克耶、达瓦尼耶和米斯克耶四个苏鲁克组织，成为新疆依禅派最早的组织形式。

据后来学者们研究指出，这四个苏鲁克是乃格什板底耶教团从中亚传入新疆后，吸收当地各民族文化习俗逐渐形成的，它们之间在修持方式和仪式特征上的差别，并非原则分歧。各苏鲁克之间，甚至奈格什板底耶与其他教团之间都有互相吸收，兼容的情况。就是

18世纪出现的势不两立的白山派与黑山派，也只是低声诵念和高声诵念的不同，只是由于争夺政治权力，两派才酿成水火不容，随着和卓家族的衰败，白山、黑山派之间的政治斗争趋于泯灭，两派的俗称和苏鲁克名称也就失去原来的意义，便被虎非耶、嘎德林耶、哲合林耶、达瓦尼耶等这些以仪式特征命名的教派取而代之。另外，自18世纪中叶至19世纪初以来，还有来自印度和中亚的依禅嘎里阿訇、谢赫·乌尼亚和阿不都热合曼、米亚尼买木汗等，也都来到南疆传播苏非教义。嘎里阿訇曾在阿克苏建立阿印科道堂，谢赫乌尼亚建立叶尔羌道堂。他们的传教活动不仅对新疆，而且对内地苏非派的发展都产生重大影响。到近代以后，在新疆出现和发展起来的依禅派别就更多了，其中影响大的有哲合林耶、虎非耶、切西底耶、苏赫尔瓦尔底耶、阿西底耶、斯拉木耶、毛莱威耶等众多支派。

依禅派并不是一个严密的统一体，它分裂为许多支派，也没有统一的教义和仪式。除了保持伊斯兰教最主要的教义和外部形式外，各种依禅派别在不同时间和地区，适应本地传统习俗和观念而形成各自的宗教主张和仪式。但各种依禅派别还是有许多共同之处。

依禅派的基本特征，首先在于实行导师制。这是一种师徒相传的宗教制度。各种依禅派都自成系统。依禅被信徒视为最接近真主的“活圣人”，是宗教功修的指导者和信徒进入天堂的引路人，生时享有崇高威望，死后受信徒朝拜，并记入“道统”。

伊禅派别都有一套组织系统，建立起层层隶属的关系，依禅与教徒之间不仅有宗教上的服从关系，也有人身依附关系，信徒绝对服从依禅的旨意。除依禅外，还有赫海（麻札管理者）、海力凡（依禅助手，亦称大弟子）、苏皮（修道者）、阿皮孜（代依禅主持祈祷仪式）和布维（女诵经弟子）等。这些教职者多分散各地，是依禅派别中的最活跃者，协助依禅发展信徒，扩大力量。

依禅派的另一个基本特征是强调走修炼的道路，亦称宗教功修。一般说来，修炼分两类，一是肉体的、生理的，如少饮食、少睡眠

等；二是精神的、心理的，如排除杂念、自知、满足等。两者中，着重在精神上的修炼。但由于派别不同，修炼的阶段和阶梯不完全一致。但从总的看，与内地四大苏非派别一样，大体分四个过程或等级，即教乘、道乘、真乘和超乘。“罕尼卡”是依禅派别共有的进行宗教修持的中心和重要场所，它可以是一间祈祷室或是一个礼拜寺，也可以是依禅的麻札或陵墓。

依禅派别还有一个基本特征是举行“齐克尔”仪式。“齐克尔”是阿拉伯语的音译，亦译“则克尔”、“迪克尔”等，意为赞念，其内容大部分是赞念真主和圣人、先哲，也有宣扬天堂、地狱和训示教徒戒欲的。依禅信徒认为，修道者赞念真主，是内在心灵和修炼精神的过程，但由于派别不同赞念的形式各异。例如有的派别主张高声朗诵，伴之以音乐、舞蹈；有的又讲究默念，从身体不同部位运气，默默地但又无休止地颂主万千遍，如醉如痴。赞念者常常跪坐或盘坐，或左或右摆动头部和上身；又有站立者手搭肩，围成圆圈转动，随即又是手舞足蹈，又是声泪俱下。总之，不同仪式的“齐克尔”都有一定的程序规定，从开始到结束，要比内地各苏非派别所需时间长。可以认为，新疆依禅派别是穆斯林热诚信仰的产物，它不是置身于伊斯兰教以外的新信仰，新宗教，而是苏非主义修炼原则和仪式特点维吾尔化的结果。

四、伊赫瓦尼派的产生和发展

伊赫瓦尼，阿拉伯文原意为“兄弟”。这是其倡导者根据《古兰经》中“凡穆斯林皆兄弟”的经文而起的名字。该派是近代阿拉伯瓦哈比教派的思想学说和中国近代伊斯兰革新运动影响下产生的一个新兴教派。它风靡西北，流传全国，教徒近百万人。由于它产生时间较晚，也被称为“新教”、“崭新教”。

伊赫瓦尼派的创始人为马万福(1853—1934年)。他是甘肃河州(今临夏)东乡果园村人，因朝觐麦加，人们也称他为“果园哈只”。

马万福宗教世家出身，原为虎非耶教派的一位阿訇。清光绪十四年（1888年）曾赴麦加朝觐，目睹瓦哈比派蓬勃发展的情景，抱着追本溯源的态度，入该派海力巴氏道堂学习，历时四年。1892年回国后，他根据瓦哈比教派纯正伊斯兰信仰的思想学说，结合中国伊斯兰教的实际和社会民情，联合当时朝觐陆续回国的其他阿訇，共同提出了“尊经革俗”的10条纲领，其中包括反对信奉朝拜拱北和对门宦教主的崇拜；不聚众念《古兰经》而强调一人念众人听；不赞成高声颂念赞主词；严守“五大天命”功课，不干副功；强调穆斯林“皆兄弟”，反对宗教人士借给穆斯林诵经牟利；反对人死后为他披麻戴孝，行“执绋”礼、嚎啕大哭；强调“中阿（文）并重”的经堂教育，等等。同时，也向门宦教派挑战，提出“废除门宦”的口号。从此，他们以宗教革新者的姿态，在甘肃东乡、临夏一带传教。马万福的宗教改革主张，具有纯正信仰，清除封建文化和简化宗教仪式之特点，因而赢得不少穆斯林的支持，在以他为首的十大阿訇大力宣传和推动下，伊赫瓦尼派的思想主张迅速传播，但也引起了当地嘎德林耶等门宦上层的不满而遭到控告。马万福由此辗转陕西、新疆等地，也难以立足。一直到1918年由于得到青海统治者马麟和马步芳的支持、扶植，马万福才从新疆返回西宁。从此，他为自己的传教事业找到了强有力的政治靠山，马氏家族也可借助宗教的力量巩固和发展自己的势力。两者互相利用，各得其所。这样，伊赫瓦尼派便迅速由西北各地传播到了全国许多地方。在传入宁夏之际，也得到了马鸿逵的扶植。

应当指出，伊赫瓦尼派的产生有其特定的历史原因。中国伊斯兰教发展到清代，已经发生了一些变化。佛、道、儒诸家思想已渗透到伊斯兰教的思想体系中，“汉化”现象日趋明显；另一方面“门宦”制度也有了很大发展，教派林立，教派斗争日趋严重，教义争讼纷纭。一些穆斯林目睹这种局面痛心疾首，立志改革现状。马万福的传教活动，正适应了这种改革要求，并取得迅速发展。

伊赫瓦尼派作为中国伊斯兰教最年轻的教派之一，在宗教思想上最主要的特征是“遵经革俗”、“凭经立教”，强调“认主尊圣”，严格实践念、礼、斋、课、朝“五大天命”。在各项宗教礼仪上严格遵守“圣行”的传统习俗，反对宗教职业者利用诵经等活动获取报酬或从中牟利，主张为教徒念经不收“乜贴”；诵读《古兰经》要求严格按阿拉伯语；礼拜打座念到作证词时要求举起右手食指，以示对真主独一的信仰，等等。

该派实行互不隶属的教坊制，内部没有统一的宗教组织和共同的宗教领袖。在清真寺的管理上亦实行以“学董”为首的“董事会”制，其成员由教众推举。

伊赫瓦尼派在其发展过程中也分为两派。1937 年，马万福去世后，甘肃和政县白庄人马得宝，与一部分教徒从伊赫瓦尼中分离出来，自称“赛来非耶”，意为“遵祖派”。主张对原宗旨加以修改。以尕苏个为首的一派，仍奉行马万福时期的宗教主张。这两派在一些教义，教律的解释上有所不同，但共同点是反对任何形式的个人崇拜。

五、西道堂

甘肃省临潭西道堂，是清末民初形成的一个伊斯兰教派，也是一个穆斯林公社。

西道堂的信仰仍是“认主独一”、“顺主从圣”，遵奉《古兰经》和“圣训”。宗教礼仪和格底目基本相同，与哲合忍耶也有相似之处，有高念、静修的特点。宗教活动中还念《卯路提》、《曼达耶合》、《穆罕曼斯》等赞圣诗文。

西道堂的创始人马启西，字慈祥，号公惠，经名叶海亚，生于清咸丰七年（1857 年）阴历 7 月 12 日，世居临潭。父马元，是名有学问的阿訇。启西小时就在北庄门宦的上寺念经，受到伊斯兰教的启蒙教育。11 岁，在旧城上私塾，中秀才，其后潜心攻读回族经学

大师刘智关于伊斯兰教的汉文译著，形成自己的宗教思想，先后在达子沟、西凤山设帐讲学。宣讲《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》及《清真大学》、《清真指南》等汉文经典。启西主张以儒家哲学发扬伊斯兰教义，他有对联说：

读书得妙义，理合天经三十部；
养气通神明，道统古圣千百年。

反映出启西将伊斯兰教义与中国传统文化相结合的主张。启西写过不少诗词对联，全面地申述了他的宗教理论和创立教派的思想，即：弘扬伊斯兰教；推崇刘智及其学说；以中国文化发扬伊斯兰教学理。后来的《清真西道堂史略》中明确写道："本道堂根据清真教义，并祖述清真教正统，以宣扬金陵介廉氏学说，而以本国文化发扬清真教学理，务使本国同胞了解清真教义为宗旨。"

清末同治光绪年间，甘肃的回族处境艰难，他们的土地房屋被没收，劫后余生者四处流散，当此之际马启西先生创立西道堂，把宗教信仰和世俗生活结合一体，这或者是效法先知穆罕默德在麦地那建立"稳麦"（穆斯林公社、社团）的圣行，把困境中的回民组织起来集体生活，共同经营商、农、牧、林、副业，共求生存温饱，称作"大家庭生活"。堂内分集体户和个体户两部分。集体户约400户，千余人，在临潭旧城道堂内过集体生活；个体户约万余人，散居甘肃、青海、新疆、四川等地。堂内设总经理，其下各行各业设经理，下又设专门负责人。统一管理，统一分配。

西道堂把文化教育事业看提很重，先后建有小学、中学、女子学校，培养了一批文化水平较高的知识分子，为本地区、为回族作出了贡献，受到广大穆斯林的欢迎。

木秀于林，风必摧之；堆出于岸，流必湍之；行高于人，众必非之。马启西于19世纪末20世纪初，在西北边陲之地建立穆斯林

公社的创举，在中国伊斯兰史上，在回族近代史上是件大事，是件前所未有的新事。这惹起地方军阀马安良的忌恨，他便派人于1914年的阴历闰5月19日，将启西枪杀，从之死者弟启晋、启化、子隆德、侄希隆及生徒多人。启西虽死，道堂事业后继有人。1938年，启西归真24周年纪念日，著名历史学家顾颉刚先生来临潭做学术考察，为启西先生赠写挽联云：

立教化民为天下法，以身殉道作百世师。

以上是我们对中国伊斯兰各个派别的由来和发展及其特点的一个基本概括，这正象国外五彩纷呈的伊斯兰教派、学派一样。在这里还应当指出，尽管中国穆斯林中也教派林立，或源于外来的中东地区，或带有中国历史、地域、民族、文化的诸多影响，自立门户，见解纷纭，色泽各异，都拥有一定的群众基础，且盘根错节，纵横交替，偶或亦不免发生矛盾冲突，有必要剖析其产生的根源及影响。但千百年来，无论国内国外，伊斯兰教作为国际三大宗教之一，其根本信仰的总纲或大方向，则普遍公认，相互一致，迄今没有任何穆斯林远离或否认下述三项最基本的原则，即：

（一）“认主独一论”：都承认“万物非主，唯有安拉”，相信安拉是宇宙万物的创造者。

（二）“穆罕默德是先知”：都承认伊斯兰教的传播者穆罕默德是安拉的使者。——以上两点所概括总结的“清真言”，是全世界十亿以上穆斯林坚定不移地公认的准则。它的阿拉伯语原文，家喻户晓，童叟尽知，甚至可以出口背诵。

（三）“《古兰经》是最高经典”。承认《古兰经》的绝对权威，是宗教功修和立身处世的指南和言行依据。

这三点，始终是普遍公认并一致接受的，也是维护伊斯兰教体系的完整性和凝聚全体穆斯林团结的统一性之重要前提。至于派别

之产生，或由于错综复杂的历史背景；或出自各个地域的社会环境；或受民族习俗的熏陶渗透，或经异域文化的撞击感染；或因被迫而随波逐流，或因护卫而迁就适应；种种因素，形形色色，不一而是。但各个教派、学派，都是根据各自对经、训的不同注疏或理解而各执一端，各行其是，因此，在言行中有同有异，或大同小异。应该首先强调和共同遵循的是在“大同小异”下求同存异。事实上，一千三百多年来，在伊斯兰教传播、演变、发展的历史长河中，上述三项基本信念，始终得到遵循，达成共识。根本前提一致，教派分歧终究是细枝末节，最正确的态度就是相互尊重，切忌分裂。因此，也就不难理解，为什么《古兰经》中“你们当全体坚持真主的绳索，不要自己分裂”（3：103）这段经文，是各教派穆斯林所高度重视的座右铭。

第六章 中国伊斯兰文化的民族属性

中国信仰伊斯兰教的民族共有十个，他们是：回族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、东乡族、撒拉族、塔吉克族、乌孜别克族、保安族、塔塔尔族。

据1990年第四次人口普查统计，这十个民族共计人口1759.73万，占全国少数民族人口总数的19.3%，也就是五分之一左右。

从分布上来看，我国信仰伊斯兰教的人口主要分布在西北五省区，西北五省区的伊斯兰人口占全国伊斯兰人口的75%。五省区又以新疆为多，十个信仰伊斯兰教的民族有六个都主要分布在新疆，新疆伊斯兰人口占全国伊斯兰人口的52.4%，在新疆少数民族中96.99%的人口信仰伊斯兰教。

中国伊斯兰民族人口分布（%）状况如下：

	华北	东北	华中	华东	西南	西北
回	12.93	6.10	12.25	12.58	8.82	47.32
维吾尔	0.04	0.01	0.02	0.11	0.01	99.81
哈萨克	0.03	0.01	0.01	0.01	0.01	99.93
柯尔克孜	0.10	1.03	0.01	0.01	0.02	98.83

续表

	华　北	东　北	华　中	华　东	西　南	西　北
东乡	0.02	0.00	0.02	0.04	0.19	99.73
撒拉	0.05	0.01	0.06	0.04	0.09	99.75
塔吉克	0.02	0.01	0.01	0.02	0.02	99.72
乌孜别克	0.11	0.01	0.07	0.02	0.03	99.76
保安	0.09	0.08	0.05	0.07	0.02	99.69
塔塔尔	0.85	0.28	0.71	0.67	0.20	97.29

（1990年四次人口普查数字）

前面我们曾说，中国伊斯兰文化是我国回族、维吾尔族等十个兄弟民族世世代代传承和确认的一种大众文化，其民族性尤为明显。所谓民族性，是就这些民族全民信仰伊斯兰教的普遍性和群众性说的，伊斯兰的信仰和文化已被各民族打上了自己民族的烙印。在这些民族中，宗教信仰往往与民族感情、文化习俗融为一体，伊斯兰的思维方式、行为方式、价值观念、道德规范转化成了民族的生活方式。就是说，作为外来的一种信仰和文化，在我国以这些民族为载体，相互结合，相互影响，逐渐演变为具有民族特色的中国文化，成为这些民族思想文化的重要内容。应该指出，中国伊斯兰文化的形成和发展，是这些民族长期的信仰实践和生活、生产实践积累的结果，是民族的历史产物。从文化的功能，即文化的效用和价值作用说，它又反过来塑造了这些民族，塑造了这些民族的人。然而，同其他文化一样，中国伊斯兰文化既有“质”的规定性又有类别的划分。由于中国各族穆斯林分布地区辽阔，社会文化背景和自然生态环境不同，各民族的来源和形成以及接受伊斯兰教信仰的时间、途径也不一样，因而其内部又呈现出多种形态和特色。从这层意义上说，我们大致上可把中国伊斯兰文化区分为两大系统，即内地伊斯兰文化和新疆伊斯兰文化。它们之间既有共性，又有个性，各有自

已产生、发展的根据和合理性。这里，我们就这两大系是如何积淀起来的，以及它作为一种宗教文化对各民族产生什么影响和作用，分别加以具体阐述。

第一节 内地回族等的伊斯兰文化

中国内地伊斯兰文化，是通过它的载体回族、东乡族、撒拉族和保安族穆斯林长期的信仰实践和社会生活实践累积起来的。这四个民族大都分布内地，受汉族文化的影响较深，因此内地伊斯兰文化在许多方面表现出和中国儒家文化相结合的特点，与新疆突厥语各民族受本土文化影响而形成的新疆伊斯兰文化呈明显对照。内地伊斯兰文化丰富多采，自成体系，其中使用汉语文的回族又较为典型。纵观回族伊斯兰文化发展史，其民族化的过程则大体经历了唐宋时期的孕育、元至明代中期的转化和明清之际趋于形成特点三个阶段。它与伊斯兰教在内地的传播、发展和演变的历史相一致，因此不同历史阶段具有不同的重点。

一、唐宋时期回族先民的伊斯兰文化

伊斯兰教传入中国内地的年代，学术界尚无定论。不过一般以唐永徽二年（651年）作为标志。这一年的8月25日，即伊斯兰教历31年1月2日，阿拉伯国家第三任哈里发（继承者）奥斯曼（644—656年在位）曾派特使来到唐朝的首都长安，会晤了唐高宗并介绍了伊斯兰教义和阿拉伯国家统一的经过。由于这是历史上阿拉伯帝国第一次正式派使者来华，对后来中阿两国在政治、经济和文化上的广泛交流，以及对其后一批批阿拉伯、波斯穆斯林商人的东来都产生了重大影响；加之这一历史性会晤又确切地记载在中国史籍中，因而历史学家一般地把这一年作为伊斯兰教传入中国之始。另外，中

外史料中还有“隋开皇中”、“唐武德中”、“唐贞观初年”、“八世纪初年”等传入说法。追根溯源，这几种说法实际上是明、清以来对穆斯林民间传说的记述而已。在时间、人物和情节方面还多带有后人的附会之词，因此还难以定论。

从唐永徽二年到南宋末年的六百余年间，是伊斯兰教在中国内地传播的早期时期。这时正是阿拉伯帝国兴盛时期。中国史籍中称它为“大食国”。当时，中阿两国一东一西，横贯东西的“丝绸之路”和南中国海至波斯湾的海上“香料之路”，使两国保持着日益频繁的往来。大食使节和“贡使”前来中国不断，阿拉伯、波斯商人更是络绎不绝。他们来华后多集中在中国东南沿海的广州、泉州、扬州、杭州并深入内地的长安、开封等地。宋代，还有来自南洋群岛的一些穆斯林定居在海南岛。中国史籍中把他们统称为“蕃客”、“蕃商”和“胡商”等。这些人在华经商，属侨居性质，还没有形成民族共同体，因此蕃客们的宗教信仰还属于个人生活的范围。但蕃客们的宗教实践活动则孕育了中国早期的伊斯兰文化。

蕃客穆斯林在华从事经商活动，特别擅长海上贸易，经济上颇有势力，不仅有助于当时中国地方政府的财政收入，也为他们从事宗教活动提供了物质经济条件。他们在华“互市”，或与华人杂居，但为了生活的方便，多数人往往自成聚落，居有定处，被称为“蕃坊”[①]。在蕃坊内，唐时设有“都蕃长”，宋时称“蕃长”，由中国地方政府从他们之中推选出“最有德望者”加以任命。蕃长的职责除了“管勾蕃坊公事”，注意“招邀”蕃客向政府纳税外[②]，还按照伊

① “蕃坊”名称最早见于唐时房千里的《投荒录》一书。该书已经失传。顾炎武《天下郡国利病书》引《投荒录》若干节。房千里系唐文宗大和初年进士。大和年间（827—835年）著成此书。按《投荒录》成书年代推算，广州蕃坊至迟在9世纪30年代已经出现。

② 朱彧《萍州可谈》卷二。

斯兰的法典和规定兼理他们内部的宗教事务，管理诉讼裁判，解决民事纠纷等。9世纪中叶，来华的阿拉伯人苏来曼在其游记中对广州蕃客的生活曾报导说："在商人云集的广州，中国官长委任一个穆斯林，授权他解决这个地区穆斯林之间的纠纷；这是照中国君主的特殊旨意办的。每逢节日，总是由他带领全体穆斯林作祷告，宣讲教义，并为穆斯林的苏丹祈祷。此人行使职权，做出的一切判定，并未引起伊拉克商人的任何异义。因为他的判决是合乎正义的，是合乎尊严无上的真主的经典的，是符合伊斯兰教法度的"①。这里记载的被"委任"者就是蕃长。这是针对广州情况说的，其实其他中国城市，凡有穆斯林居住的地方都有蕃长之设。这种记述与《唐律疏议》卷6上说的完全相符："诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法；异类相犯者以法律论"。可见，蕃坊既是蕃客的社会行政单位，同时也是自然形成的穆斯林社区、宗教组织形式。它以灵活的方式把来自域外的穆斯林维系在一种新的社会环境中。

为了履行宗教义务，完成宗教功课，蕃客穆斯林还在居住地建立了宗教场所礼拜寺。根据有关记载和遗址，今广州怀圣寺和光塔、泉州清净寺、扬州仙鹤寺就是这一时期修建的清真古寺。怀圣寺是以怀念先知穆罕默德而取其名，据寺内所存元至正十年（1350年）《重建怀圣寺记》说："白云之麓，坡山之限，有浮图焉，其制则西域砾然石立，中州所未睹，世传自唐迄今"②。清净寺，据寺内阿拉伯文碑记载，建于"伊斯兰纪元四百年"，即宋大中祥符二年（1009年），由来自波斯湾西拉夫港的纳只卜·穆兹喜鲁丁所建。仙鹤寺是宋末西域的普哈丁修建的。另有北京牛街礼拜寺，始建于辽统和十四年（996年），这是我国北方最早的清真古寺。除礼拜寺外，穆斯

① 文江等译：《中国印度见闻录》卷一，第7页，中华书局版，1983年。

② 转引自张星烺《中西交通史料汇编》第2册，第193页，中华书局，1977年版。

林还修建了了自己的公共墓地。南宋方信儒《南海百咏》记广州“番人冢”位于“城西十里之地”，“累累数千，皆南首西向”。宋人赵汝适《诸蕃志》卷上记泉州穆斯林墓地说：“有番商曰施那帏，大食人也。侨居泉州，轻财乐施，有西土风习，作丛冢于城外之东南隅，以掩胡贾之遗骸，提舶林之奇记其实”。林之奇（1112—1176年）所记，即指《泉州东坂葬蕃商记》，内谓蕃商之墓建发于蒲霞辛，而由试那囲于绍兴壬午（1162年）至隆兴癸未（1163年）成就之[①]。唐宋时期穆斯林修造的礼拜寺和公共墓地，凝聚了这一时期穆斯林的生活方式，是中国伊斯兰文化的重要历史遗产。

这一时期，伊斯兰教在汉文史籍中先后被称为“大食法”、“大食教度”。前者见于唐人杜环《经行记》，后者见于宋人赵汝适的《诸番志》。“大食”一词是中国唐宋时期汉人对阿拉伯人和伊斯兰化的波斯人的泛称、统称，“法者，即教也”。这两个名称的意思一致，都指大食人信仰的宗教。由于伊斯兰教在中国这时还只局限在来华的阿拉伯、波斯商人中间，广大汉族人对其相当陌生，因此一些文献上往往把他们的念经、礼拜等活动，理解为“拜天”、“叫佛”、“敬事鬼神”等，这当然是伊斯兰教当初在汉族人知识领域中不甚确切的反映。

据史料记载，蕃客穆斯林在华贸易，一般到时要归其国。但由于商业繁荣，加上唐、宋政府鼓励商业贸易，因而有不少人便留居不归，长期定居，称之为“住唐”[②]。有住数十年不归而“家资达数百万缗者”[③]，也有在中国娶妻“官至左班殿直”者[④]，甚至还有留居

① 林之奇：《泉州东坂葬蕃商记》，载《拙斋文集》卷十六。

② 朱彧：《萍州可谈》卷二。

③ 苏辄：《龙川志略》，引自顾炎武《天下郡国利病书》卷一〇四。

④ 《泉州府志》卷四。

"五世"的"蕃客"[①]。唐时，侨居或在中国安家落户的阿拉伯、波斯人就不在少数。据《通鉴》贞元三年条记载，玄宗天宝年间（742—756年）以来，大食国的"胡商"，"留长安久者或四十年"，"安居不欲归"、"有田宅者……凡得四千人"。肃宗上元元年（760年）之前，居住扬州一带的大食"贾胡"至少也有一、二千人。唐代僧人鉴真说，天宝年间居住在海南岛上的波斯人村寨"南北三日行，东西五日行，村村相次"。九世纪阿拉伯商人所作游记也说，唐末黄巢领导的农民军进克广州，居住在此地的阿拉伯人、波斯人、犹太人和基督教徒有十二万之多。这个数字可能是夸大的估计，但也可以看出他们为数之多。宋时，由于通商贸易的规模在唐代基础上又有了发展，在华的阿拉伯人、波斯人比唐朝更为增加。他们这时多集中在广州和泉州，仅泉州一地就数以万计。当时的中国政府为了照顾他们的生活习惯，还拨出临近江海之地作为留居地，被称为"番坊"，并允许他们和汉人通婚，繁衍后代，因而出现"土生番客"和"五世"土生番客的记载。所以历史学家顾炎武在《天下郡国利病书》卷104中指出："自唐设'结好使'于广州，自是商人立户，迄宋不绝，诡服殊音，多流寓海滨湾伯之地，筑石连城，以长子孙。"据近人考证，广州番坊在"府城之南"、"珠江北岸"；泉州在"此市南郊，地临晋江"。南宋时，这两个地方还出现了不少大食巨商，"富盛甲一时"。富豪为人所称，反映了他们已有相当的社会经济地位。这些留居不归者，实际上已逐渐"华化"成了中国最早的穆斯林。由于他们与汉族杂居，受到汉文化的影响，所以到南宋时，广州和泉州还专门为他们设有学校，称为"蕃学"[②]。南宋龚明之《中吴纪闻》卷3云："程师孟……大修学校，日引诸生讲解，负籍而来者相踵，诸蕃子弟皆愿入学"。蕃学之设开创了穆斯林子弟学习汉文化的先河。

---

① 《粤海关志》卷三。

② 蔡绦：《铁围山丛谈》卷二，载《足不知斋丛书》。

唐宋之际，“华化”的穆斯林学习中国文化有成就者不乏其人。有的考取了进士，有的还成了著名诗人，有的擅长海上贸易做了大官。例如，公元847年（唐宣宗大中元年），考取唐朝进士的李彦升就是一个“华化”的大食人。李彦生以“外人”竟然得第，因此轰动一时，有人还作了一篇题为《华心》的文章加以称道（《华心》作者陈黯，字希孺，唐时颍川人，此篇为文章为陈垣先生首先发现于《全唐文》卷七六七）。其意思是说李虽外貌外国人，但内心却倾慕中国文化。李彦生是汉名，他应该有个阿拉伯的名字，可能是来华较久，对中国文化下了一番功夫才考取的。唐末五代时的诗人李珣，是久居四川“华化”的波斯人后裔，人称“李波斯”。全家以贩卖香药为生，而且还善于识别矿物和古文物。他著有《海药本草》（又名《南海药谱》）4卷。其诗集《琼瑶集》虽不传世，但从李调元所辑的《全五代诗》中还保存一部分。他的妹妹李舜弦也是一位诗人兼画家。宋末元初人蒲寿庚，是阿拉伯人的后裔，曾任泉州提举市舶使达30年，元初还任福建“安抚沿海都置使”，握有军政大权。他的哥哥蒲寿晟曾任泉州梅州知州，并著有《心泉学诗稿》传世，已成为中国式文人。据泉州《蒲姓族谱》记载，蒲寿庚的先世蒲孟宗于宋仁宗时（1023—1063年）来自西域，到蒲寿庚时已传世七世[①]。这说明蒲寿庚一家已“华化”几代人，是“乐江湖而忘乡国者”，是阿拉伯血统的中国人了。

总之，唐宋时期的蕃客穆斯林，亦即回回民族的先民寓居中国，建立起自己的社区蕃坊，兴建礼拜寺和公共墓地，宗教生活一脉薪传，从而把伊斯兰教从西亚的阿拉伯半岛带入东亚的中国。尽管这一时期伊斯兰教的信仰和文化还主要局限于蕃客之间流传，但留居下来的蕃客及其后裔，在华娶妻生子，姻亲交往，世代相传，与外界的联系日益频繁和扩大，到南宋末年，这些人在身分上也发生了

① 参阅吴文良：《泉州宗教石刻》。

变化，被称为“蕃客回回”，成为我国回回民族的最早来源。也是内地伊斯兰文化的最早实践者。

二、元明时期伊斯兰文化向民族文化的转化

元至明代中期大批西域回回东迁，散居全国各地，形成“回回遍天下”的局面，伊斯兰教在我国广泛传播。同时，随着回回民族共同体的逐步形成，也开始了伊斯兰文化和民族共同体相结合向民族文化的转化过程。

元代至明代初期伊斯兰教在中国内地的广泛传播和发展是与13世纪蒙古西征西域和南下中原而引起的重大政治和社会变动联系在一起的。南宋末年蒙古汗国兴起后，成吉思汗及其继承者分别于1219－1225年、1235－1242年、1252－1260年发动了三次大规模的对外西征。在近半个世纪内，蒙古贵族先后占领了中亚的花剌子模国，并平阿述（今里海以北）、康里（里海东北）、钦察（里海以西黑海以北）和西亚的呼罗珊（阿姆河以南）、木剌夷（今伊朗西北）、黑衣大食（今伊拉克一带）等，从而征服了中亚和西亚信伊斯兰教的各个国家和民族，蒙古西征中，每克一城一地都照例要括取工匠和俘掠妇孺为奴，并签发征调青壮年充军。这样，随着每次战争的胜利，一批批中亚突厥语族的各族人和西亚的波斯人、阿拉伯人作为战俘而被迁徙到东方来，参加蒙古南下的战争。其中有被签发的军士、工匠和被俘掠的妇孺，也有一些宗教学术人士和社会上层及其部属等，总数大约在几十万之多，如1220年成吉思汗攻克花剌子模新都撒麻尔干（今中亚乌兹别克的撒马尔罕），仅此一地被俘工匠就多达三万人，还有同一数目的青壮年被签发为军队；在玉龙杰赤（今土库曼的乌什根齐）之役，被迁的各色人匠多达十万之众。与被征服者东来的同时，由于蒙古西征和占领中亚等地，中西交通大开，“无此疆彼界”，自愿而来的商人亦盛于空前。这些人加上唐宋时期寓居中国的大食、波斯人的后裔由于都是穆斯林，故被称为

“回回”或“木速蛮”(musulman，即波斯语穆斯林)，成为元代色目人中的重要成分。所以《蒙兀儿史记》说：“蒙兀西征，不暇深辨，举天山南北，葱岭东西，凡奉摩诃末（即穆罕默德之译名）信徒，不以波斯、吐火罗、康居、乌孙、大食、突厥，通谓之回纥，而又不能正言，声讹为‘回回’。”东来的回回人，入居元朝后，“乐居中土，皆以中原为家……不复回首故国也”，他们仍保持着伊斯兰教信仰和文化。元人说，他们“居中土也，服食中土也，而惟其俗是泥也”①；“虽适殊域，传子孙”，但其宗教信仰“累世不敢易焉”②。这些人当时遍布全国各地。有元一代，全国分别设置了中书省（辖今北京、河北、山西和山东）和陕西、甘肃、辽阳、河南、四川、云南、江浙、江西、湖广、岭北等10个行中书省，可以说没有哪个省没有回回穆斯林的足迹。元初，游历中国各地并在元朝做官的意大利人马可·波罗，在其游记中就曾多次提到中国各省都有伊斯兰教徒。他说押赤（今昆明）“城大而名贵，商工甚众。人有数种，有回教徒，偶像教徒，及若干聂斯脱里派之基督教徒。”元末来中国的摩洛哥旅游家伊本·白图泰在其游记中也写道：“中国各城市，都有专供穆斯林居住的地区，区内有供行聚礼等用的清真大寺。”他还具体记述了刺桐港（今泉州）和杭州穆斯林的情况，以及他在那里受到的欢迎。宋末元初人周密，在他所撰《癸辛杂识》一书也说：“今回回皆以中原为家，江南尤多。”有一定数量的穆斯林居住的地方，就要修建拜主的地方礼拜寺，元代礼拜寺的建筑规模和数量远远超过前代，据元至正八年（1348年）定州（今河北正定）《重建礼拜寺记》碑文云：“回回人遍天下”，“近而京城，外而诸路，其寺万余，俱西向以行拜

① 参阅吴志良：《泉州宗教石刻》。

② 吴鉴：《重修清净寺碑记》，《泉州宗教石刻》，第22页。

天之礼”[①]。此时的大都（今北京）、广州、泉州、扬州、温州、庆元（今宁波）、上海、上都、西安等地，是穆斯林商人云集之地，礼拜寺及其他伊斯兰建筑更为集中。如泉州在元代就建筑礼拜寺六、七座（吴志良《泉州宗教石刻》）。甚至在极北的和林，也有两座礼拜寺。一些回回穆斯林官吏在自己的行政管辖区内也修建了不少寺，如赛典赤·赡思丁在昆明建寺多达12座，保存至今的尚有正义路南城寺和金碧路永宁寺。元代的诏令、典章等文献中，这时称礼拜寺为密昔吉（阿拉伯语 mesjid 的译音）或俗称回回寺；称掌教为“答失蛮”（波斯语 Danisnmara 的音译，意为学者）或称回回掌教，回回大师；把伊斯兰教法称之为“回回法”，“回回家体例”等等。由于回回穆斯林遍及全国，他们的宗教信仰和风俗习惯被人们广泛注意，所以从元末明初起，便把伊斯兰教称为“回回教”、“回回教门”，后来又简称“回教”，一直沿袭到近现代。

入明以后，仍有大批回回从西域的察合台汗国、伊利汗国、帖木尔汗国以及中国边疆亦力把力、吐鲁番、哈密等地区不断移居内地，回回穆斯林的数量继续再扩大。如据《明实录》统计，从洪武到成化年间（1368—1487年），东迁回回多达70余批[②]。这时候，回回已被称为“回夷”，说明回回已作为一个民族共同体而存在。另外，从元代至明代前期，还有相当数量的汉、蒙古、维吾尔等族人因政治的、经济的和通婚等原因改信了伊斯兰教，成为回回穆斯林。这是伊斯兰教在内地广泛传播和发展的一个重要方面。原来，元代回回人在东来的过程中，除少数上层人物外，绝大多数人由于交通遥远或是战时条件的限制，是不会携带家眷的。当他们在中国各地定

① 孙贯文：《重建礼拜寺记碑跋》，《回族史论集》，第111—113页，宁夏人民出版社1983年出版。

② 参阅和龙：《关于明代回回的移向问题》，《回回历史与伊斯兰文化》，第39页，今日中国出版社，1992年出版。

居下来和汉族杂居以后，势必要和汉族的妇女通婚。这些和回回人成家立业的妇女，在夫权为中心的中国封建社会，“嫁夫随夫”也就很自然地成为回回穆斯林的一部分。自本世纪40年代以来，有些学者根据元人文集所载碑传和元明之际所修家谱，对回汉通婚广为搜集，所举事例很多[①]。这是见于记载文字的。事实上，历史上回汉通婚的事实，要比文献上记载多得多。至今在一些回族地区仍流传着“回爸爸汉妈妈”之“汉亲说”，就是这种情况的历史痕迹。元代，蒙古人从宗王贵族到所属军民，有因接受伊斯兰教而日益融合到回回人中间的。如据《多桑蒙古史》记载，元世祖忽必烈之孙阿难答自幼为一穆斯林抚养长大，笃信伊斯兰教并潜心《古兰经》和工书阿拉伯文，至元17年（1280年）他嗣位安西王位后，在其辖地宁夏唐兀一带推行伊斯兰教不遗余力，遂使所部15万蒙古军队的大多数改信了伊斯兰教。元明两代，伊斯兰教在新疆畏兀儿中逐渐占据优势，由于种种机缘迁入内地者不少。15世纪30年代，明英宗先后迁徙甘州、凉州的“寄居回回”、“归属回回”数千人于江南各卫。这些人原来都是畏兀儿人。明初哈八世在常德驻军，也是以畏兀儿人为主。后来也基本上成为回回。

元朝统治者对各种宗教采取兼容政策，“因其俗而治其民”，所以礼拜寺和佛寺、道观都受到政府的法律保护。伊斯兰教的掌教“答失蛮”（波斯语译音，指有学识者）还享有免除赋税之优待。元朝政府为加强对宗教的管理，还在中央设立了“回回哈的司”（“哈的”，阿拉伯语译音，指教法官），依回回法掌回回人的宗教事务及刑名、词讼诸事，自治其徒。至大四年（1311年）仁宗即位后，虽曾一度“罢回回掌教哈的司属”，规定“哈的大师止令掌教念经，回

① 杨志玖：《元代回汉通婚举例》，《元史三论》，第156页，人民出版社，1985年出版。

回人应有刑名、户婚、钱粮、词讼并从有司问之"①。到文宗时又有"罢回回掌教哈的所"的诏令②，但据元末来华的伊本·白图泰报导，当时各地区回回人都有自己的掌教和哈的。掌教总管教民的一切事务，哈的掌审判，回回内部的自相诉讼仍由哈的决断。回回哈的司的设立，是中国历史上第一个管理穆斯林事务的官方机构，其意义重大。

回回在元代属四等人制中色目人之一种，在政治、经济等方面都占有重要地位。许多回回中的上层人物活动在当时的政治舞台上，担任从中央到地方的丞相、平章政事和达鲁花赤等职，掌握朝政大权。在中央衙门中担任要职的也不少。回回商人在元朝国内外的贸易中势力尤大。他们的活动地域遍及全国各地。元人说其"大贾擅水陆利，天下名城巨邑，必居其津要，专其膏腴"③。据中统四年(1263年)的户口统计，中都(后改大都，即今北京)有回回户2953户，其中多是富商大贾势要兼并之家。在泉州、扬州、广州等对外贸易港口，唐宋以来就有不少大食人从事商贸。入元以后，由于蒙古贵族倚重回回商人经营海外贸易，他们的势力更盛。回回军士、工匠深入广大农村或城镇，建立了以农业生产为主兼营手工业、商业的经济生活，与中国的土地结合了。这都为伊斯兰教的信仰和文化传播奠定了政治的、经济的基础。

元代的回回不仅带来了伊斯兰教，而且也研究、传入了西域伊斯兰国家天文、历法、数学、医学、工程建筑、音乐艺术等多种科学文化成就。就是说，入居元朝的回回穆斯林传入了包括宗教文化和世俗文化在内的全体意义上的伊斯兰文化。天文学家扎马鲁丁(亦译作扎马剌丁)参考了伊斯兰历法制定的回回历(亦称《万年

① 《元史》卷二十四，《仁宗纪》一。

② 《元史》卷三十二，《文宗纪》一。

③ 许有壬：《哈只哈心碑》，载《至正集》卷五十三。

历》），从13世纪中叶起一直延续使用了400多年，他还创制了浑天仪、地球仪、经纬仪、斜纬仪等7种天文仪器。元朝政府设立回回司天台，掌观测衍历，以扎马鲁丁为提点（首席天文官），集中了一批回回天文学者进行工作。元人王士点、商企翁《秘书监志》列举回回司天监收藏的波斯文、阿拉伯文书籍多达二三十种，内含天文、历法、数学、占星术等学科十多种[①]。其中有古希腊天文学家托勒密（亦译托雷美）的名著《天文学大成》、欧几里德的《几何原本》、摩洛哥数学家哈桑·马拉喀什的《罕里连窟允解算法段目三部》、希伯来天文学家阿伯拉罕·巴·海雅·哈纳西的《撒唯那罕答昔牙诸般算法段目并仪式十七部》、穆罕默德·伊本·穆萨·花剌子密的《积分和议程计算法》等等。早在元朝建立之初，回回药物、方剂就已传入内地，宫庭和民间都有不少回回医生，他们用高超技术和所谓“回回药物”治病，常有奇效，被称为“西域奇术”[②]，萨德弥实撰写的《瑞竹堂经验方》全面记载了回回的药物、方剂和关于它们的性能，在民间享有声誉。亦黑迭儿丁是一个大建筑家，他设计了元代大都，奠定了明、清两代北京故宫建筑规模的基础。元世祖时，从西亚的伊利汗国遣来的回回炮专家阿老瓦丁、亦思马因等，所造“回回炮”（即抛石机）能发射150斤重的巨石，比中国原有的抛石机威力大。终元之世，这种造炮技术一直操纵于回回人中。元朝中书省礼部设有常和署（初名管勾司），专门管理回回乐人，“回回乐”中的回回曲、回回犁花院、马合谋当当等构成元代音乐的组成部分。

从元代至明代中期，是回回形成民族共同体的时期、伊斯兰教的信仰和文化与这个正在形成之中的民族发生了密切关系。一方面，

---

① 马坚：《元秘书监志·回回书籍释义》，《回族史论集》第193－198页。宁夏人民出版社，1984年出版。

② 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十二，中华书局，1958年版。

它作为联结和壮大民族群体的社会纽带，对回族的形成起了不可代替的作用和影响；另一方面，伊斯兰的思维方式和行为方式，转化成了民族的生活方式，成为回族思想文化的重要内容。具体表现在以下方面：

其一，东迁的回回由于基本上信仰伊斯兰教，“穆斯林皆兄弟”的主张和感情，淡漠了他们之间原来国家的、民族的或种族成份上的差别，而在思想意识上产生了一种无形的维系力量。尽管从一开始回回人有社会地位、职业身份、语言风貌以及东迁机缘等方面的不同，但信仰伊斯兰教是共同的。“信仰是理性和感情的统摄力量”①，是文化价值观念的总体现。人类的社会活动，正是通过信仰才取得了社会意义和指向，它能够产生整合作用而给人们带来凝聚力。因此在信仰的这一终极点上，他们可以超越上述种种差别而凝为一体。特别是在当时，回回人绝大部分都有被迫东迁的历史，都有国破家亡和万里流徙的共同遭遇。到中国以后又都是被征服者，政治上受到歧视，生活上不够稳定，风俗习惯往往也不被尊重和理解。因此，伊斯兰教的信仰就比较容易产生相同的感情，从而促进了民族共同心理状态的形成。

其二，教坊组织把处于大分散之中的回回穆斯林结成一个个群体或社团，通过信仰制度和仪式的一致性，把他们统一在伊斯兰文化的生活方式之中，为民族共同体形成和发展提供了稳定性和连续性。所谓教坊，亦称寺坊，指的是以礼拜寺为中心的穆斯林的聚居区。穆斯林用阿拉伯语把它称作“哲麻尔特”。它是由这一地区的全体穆斯林共同组成，大家围寺而居，形成一坊。如上文所述，早在唐宋时期，蕃客穆斯林因宗教生活的需要，在东南沿海某些商埠要地的一定地段，就有建立这种聚居区和组织，称作“蕃坊”。入元以来，随着回回人大分散、小集中分布局面的形成，礼拜寺随地而起，

① 参阅杨怀中：《回族史论稿》，第41页，宁夏人民出版社，1991年出版。

教坊组织而应运而生。据文献记载和近代以来的调查，元明以来各地的教坊规模大小不一，并随着社会条件也不断变化，有一村一镇为一坊者，也有数村为一坊者，还有一村一镇分建数坊者，情况不一而足。每个寺坊的户数也不一，大坊有几百户人家组成，中坊一般在百户左右，小坊较为普遍，一般是三四十户。总之，每个穆斯林家庭都必须隶属于一个固定的寺坊。所有在这个礼拜寺参加宗教活动的人，都是该寺的“高目”（阿拉伯语，意为居民）或称“哈宛德”（波斯语），而且祖辈相沿。寺坊之间一般是独立的，互不隶属，不过，它们都有共同的朝拜仪式，都按《古兰经》、“圣训”和伊斯兰习惯行事，履行共同的宗教义务。根据文献记载，元时把礼拜寺称之为“密昔吉”（阿拉伯语音译）或称“回回寺”，规模大一些的礼拜寺，已设有教长，阿拉伯语称“益绵”（相当于伊玛目），还有执掌教法、传呼礼拜和执掌寺务宣讲教义的各类专人。执掌教法的人，叫“哈的”，依伊斯兰教法处理穆斯林内部的婚姻、财产纠纷，判断是非曲直；传呼礼拜的人，阿拉伯语称“谟阿津”（亦称穆安津）；宣讲教义并在聚礼日念呼图白者叫“哈悌卜”，亦称赞教。另外还有“摄思廉”一职是教中之长老，他同“益绵”一起主持教务，类似顾问。有些地方设“没塔完里”，相当于后来的“乡老”，协助教长管理这一坊的寺产事务[①]。这样，礼拜寺不仅是这一坊穆斯林完成“拜功”的地方，同时也是大家公议大事、聚会和传递信息、交流感情的重要场所。明代，教坊制度下的礼拜寺组织更趋完善，寺坊内有阿訇和三掌教（即伊玛目、海推布、穆安津）管理教务，还设有乡老和社头管理寺务。有些地方的教坊人选还要报请官府审批、注册登记备案，然后才能主持教务。元明时期礼拜寺掌教职责的划分，与后来比较，已没有太大的不同了。历史发展表明，教坊的出现和发展，有其封建性的一面，也有团结穆斯林的一面。作为回回

① 吴鉴：《重修清净寺碑记》，《泉州宗教石刻》，第22—24页。

穆斯林的社会基层组织，它不仅从局部巩固了这一坊全体穆斯林的宗教信仰，使人们的宗教活动不再局限于个人信仰的范围，而形成一种有组织、有领导的群体行为；而且通过宗教制度、信仰的共同仪式和伊斯兰行为方式的一致性，从总体性上把处于大分散之中的回回穆斯林和不同地域的单个教坊联结了起来，凝聚为一个统一的群体而发展，显示了伊斯兰文化的整体性作用。文化的整体性或称总体性，是壮大民族群体的社会纽带，是一种潜在的社会力量，它为民族的形成和发展带来凝聚力并形成为民族的传统。所以，自元、明以来，回族地区教坊内相互团结，“婚丧不振，互相资助；贸易缺资，众力扶持；子弟不能念经者，代为供膳；恩不求报，德不沽名”[①] 的传统，历来为人们称道，这也最好地证明了伊斯兰文化整体性的特点；那种影响社会风气的不文明行为，诸如游手好闲，好逸恶劳，吸毒嫖娼，酗酒赌博，淫词俚曲等，都会受到寺坊群众的舆论谴责。应该说，中国伊斯兰文化历千年而不衰，教坊组织起了重要作用。

其三，伊斯兰教信仰和文化在很大程度上影响了回族的风俗习惯。前面我们曾说，宗教文化与世俗文化有着内存的联系，它为世俗文化提供了来源和积淀。伊斯兰文化对穆斯林生活的各个方面，包括婚姻家庭、生儿育女、饮食卫生、丧葬殡埋、节日庆典以及道德行为等等，都有明确而严格的规定。回回穆斯林在东来过程中，在未形成民族共同体之前，作为单个穆斯林需严格遵守《古兰经》、“圣训”中的教规、教律，但随着时间的推移，随着民族形成以后，宗教的习俗也就演变为民族的习俗。历史表明，如今回族风俗习惯方面保持的一些民族特点，从来源上说，大都是从伊斯兰教规、教律上演变过来的，如饮食习惯中禁食猪、马、驴、骡和一切凶猛禽兽之肉，忌吃一切动物的血液和自死之物，以及禁饮酒等，在《古

① 马注：《清真指南》卷八。

兰经》、“圣训”上都有明文规定。在丧葬习俗中，回族人主张速葬并实行土葬，不用棺材，冲洗尸体后以白布裹之，以及由阿訇主持殡埋，这实际上就是伊斯兰教的殡埋仪式。日常生活中，回族婚姻局限于族内或教内，结婚请阿訇证婚写“依扎布”(阿拉伯语意为确定书)、念“尼卡哈”(证婚词)，以及生育后为婴儿取经名，有的回族家庭还为少年行割礼；宰牲（指宰牛、羊及鸡鸭等家禽）时请阿訇“代刀”，人们见面时要互道“色俩目”等等，又无一不是遵循伊斯兰教的教规行事，这些都可从伊斯兰教的经、训和典章制度中得到引证。再如回族男子喜欢戴白色或黑色的小圆帽，女的戴“盖头”，这种民族服饰亦表现出和伊斯兰教的信仰有关，因穆斯林礼拜要前额和鼻尖着地，戴无形圆帽方便，因而又称“礼拜帽”。妇女戴盖头是因为在《古兰经》上也有规定[①]，伊斯兰教把妇女的头发列为“羞体”，必须遮盖起来。所以在中近东和我国一些穆斯林聚居区，妇女戴盖头的比较多，而且在盖头的颜色上也有区分，如在我国甘、宁、青回族聚居区，少女少妇多戴绿色的，中年妇女戴青或黑色的，老年妇女戴白色的，这已成为民族的风俗习惯。

其四，自元代以来，伊斯兰教已成了回回民族中占统治地位的意识形态。它从思维方式、行为方式和价值观念等方面塑造了这个民族内在精神的一致性，塑造了这个民族的人。每个人从小到老在伊斯兰文化的圈子里生活，受教育并取得知识，培养自己如何适应生活环境的能力，学会如何改造自然、改造社会环境的本领。伊斯兰文化的“两世幸福说”，使他们既要面对现实，积极进取，不能消极避世，萎靡颓废或悲观失望，同时又向往未来，企望在后世“魂有所安”，有美好的归宿，从而铸造了他们比较注重直观，注重体验的思维方式。他们相信人在现世生活中的成败吉凶，都是由真主安排定了的。顺利时是真主给予的恩赐；处于逆境时则是真主的考验，

① 参见《古兰经》24：31。

要隐忍求存，任劳任怨。但为维护正义和民族生存，或抵抗外来侵略，又富于抗争精神。伊斯兰教重视人际关系的思想，使他们把人放在伦理规范中考虑，一方面讲人对社会、对别人应持严肃认真的态度，承认人有七情六欲，无欲不成人，不能“灭人欲”，但又不能放纵人欲，人的私欲（耐夫司）必须制约在智慧、理性（尔格里）之下，达到心理上的平衡和谐；另一方面重视君臣、父子、夫妇这一类伦常关系，讲人与人应处在一种什么关系中，肯定个人对其他人的意义，常把施舍、行善、济贫、怜恤邻里、救助弱者当作一种美德。另外，伊斯兰“依玛尼”的信念，即坚定不移的信仰观念，从某种意义上也有助于增强民族意识。他们根据经、训中穆斯林要热爱自己生长的土地，爱国是“依玛尼”的一部分的教诲，把信仰的内涵扩大，不仅局限于爱自己的宗教、忠于自己的民族，而且也包括热爱和忠于自己的国家。因此，回族人把忠于国家、报效祖国看得很重要，把爱国爱教统一起来，作为评判是非的标准之一[①]。

三、明清之际伊斯兰文化与回族密切结合形成独特特点

明、清之际，伊斯兰文化与回回民族密切结合，明显带上了中国的特点。在这一历史阶段，回回早已形成了稳定的人们共同体——回回民族，汉语文已成为这个民族的语言文字，由于和汉族长期杂居而日益受到中国传统文化的强烈影响，到明代晚期回族社会已经是“士农工商与汉人相同”了。在这种社会历史条件下，作为回族意识形态的伊斯兰教，在经历了唐、宋、元至明代中期七、八百年的传播后，随着回族社会的历史变革，也发生了适应中国封建社会情况的变化，形成了具有回族特色的中国内地伊斯兰文化，其主要标志是伊斯兰文化同中国传统儒家文化的结合，其具体表现为：

---

① 参见林松：《北京牛街穆斯林的形态、心态和动态》，《中国回族研究》第一辑，第171—173页。

其一，通过汉文译著伊斯兰教经籍活动，将伊斯兰教由阿拉伯的形式和语言变为中国的形式和语言。明清以来，由于回族穆斯林已普遍使用了汉语文，一些地区回族群众已经不懂《古兰经》的文义了，伊斯兰教在一些回族地区出现了衰微现象。明万历37年(1609年）泉州《重修清净寺碑记》就说到《古兰经》"未经汉译"，"民可使由，不可使知"。象这一类地方的穆斯林，往往"止知我为教中人，至教所以为教，究懵懵焉而莫得其所指归"，"间有稍能教律，时也讲论，又多曲为臆说，骇人听闻"[①] 的情况也较为普遍。原来穆斯林中间那种以"口传心授"为特点传播伊斯兰教的方式远远不适应已经变化了的情况；加之明、清统治者对回族采取歧视政策，认为伊斯兰教是"不敬天地，不祈神祇，不奉正朔，不依节序，另定宗主，自为岁年"的邪教[②]，表示要禁绝而后快；一些非穆斯林群众因对伊斯兰教不了解，也往往妄加猜忌和排斥。基于这种内部、外部两种原因，一些穆斯林学者、经师从维护宗教利益实际出发，"以儒诠经"，注意吸收和改造儒家传统文化中的思想资料阐释伊斯兰教的内涵，并回答伊斯兰教在中国传播过程中的理论问题和实际问题，从而把汉文译著经籍的活动逐步推向高潮。

明、清之际，从事汉文译著的中国穆斯林学者、经师不在少数，他们都有传世之作。其中著名的有王岱舆、刘智、马注和马德新。

王岱舆（约1570—1660年），名涯，以字行，自署真回老人，江苏江宁（今南京）人。其先人自西域来，由明太祖朱元璋赐居南京。他自幼受宗教教育，学习阿拉伯语、波斯文和伊斯兰教经籍，成年后，又攻读诸子百家和性理之说，览阅史籍和佛道书籍，被誉为"学通四教（伊斯兰教和儒、释、道）"。他长期定居南京，并借住净觉清真寺内，从事著述宣传宗教教义。他是具有真知灼见而又硕果

① 刘智：《天方典礼·定成隆跋》。

② 《宫中档案雍正朝奏折》第三辑。

丰存的伊斯兰教学者，重要的著作有《正教真诠》、《清真大学》和《希真正答》等。他是回族中最早系统研究伊斯兰哲理并刊行其汉文译著的宗教学者之一，对明清时代的汉文译著活动具有启迪和推动作用。

马注（1640－1711年），字文炳，号仲修，云南金齿（今保山）人。年轻时中过秀才，并任小官，后避隐教书，并专攻阿拉伯文、波斯文和伊斯兰教经典，辑著《清真指南》内容包括伊斯兰哲理、历史、天文、地理、教规教仪、诗文唱和、身世自赞、教派斗争以及阿拉伯、波斯、中国神话传说等资料文献，影响深远，有“清代云南第一位穆斯林学者”之称。他曾游历全国各地，足迹遍及齐、鲁、秦、晋、吴、越、楚、闽等地，广泛结交社会各界人士。马注一生曾屡上《请褒表》，欲将《清真指南》进呈康熙皇帝，但均未成功。后来，他参预了宗教内部变革，抨击“左道异端”，制定教规，并通过官府强制执行，对伊斯兰教教规、教义的统一起到一定的作用。

刘智（约1660－约1730年），字介廉，号一斋，南京人。其父刘汉英为清初著名伊斯兰教学者，刘智秉承父志，以光大“天方之学”为己任，研习伊斯兰教经籍，并攻读儒家经史子集和佛道诸书，会通诸家，兼晓阿拉伯、波斯和拉丁语。他曾游学各地，访求遗经，足迹踏遍齐、鲁、浙、粤、楚、秦，拜师访友，结交各族人士，开阔眼界，交流思想，至晚年归家乡，僻居十年，专心治学，埋头译著，自称“著书数百卷”，今传世之作有五十卷左右，主要有《天方典礼》、《天方性理》、《天方至圣实录》、《五功释义》等。刘智的伊斯兰教世界观颇具特色，对伊斯兰的中国化贡献尤大。他在哲学上，将王岱舆首倡的“真一、数一、体一”的“三一”说加以发挥，形成中国风格的伊斯兰教认主学（神学）。此外，他还将程朱性理之学同阿拉伯医学知识，中医阴阳之说与西方自然科学揉合在一起，反映了17世纪中国伊斯兰哲学思想的最高成就，也是中国明清哲学思想史上的重要篇章。刘智的著作和思想对中国穆斯林的影响，为同

时代其他学者所无法比拟，对西北穆斯林的影响更为深远。

马德新（1794－1874年），字复初，云南太和（今大理）人。他出身于伊斯兰经学世家，自幼勤学，博览经籍，通晓阿拉伯文和波斯文，曾两次赴麦加朝觐，遍游阿拉伯、西亚、东南亚伊斯兰教诸国，归国后，在云南各地设帐讲学，名噪一时，弟子及再传弟子达千余人，穆斯林尊称其为“老巴巴”。咸丰七年（1857年），马德新参加了云南回族抗清起义，组织义军进攻昆明，不久降清，受封为“二品伯克”、“滇南回民总掌教”及“护理云贵总督”。晚年，马德新致力于伊斯兰教著述活动，译著数十种，主要有《四典要会》、《大化总归》、《醒世箴言》、《朝觐途记》等。相传最早的《古兰经》汉译本《宝命真经直解》五卷，就是出自他的手笔。他的著述大多说理精辟，分析透彻，尤对“后世复生”卓有发挥，多前人所未言，深受教内外人士好评。他还将王岱舆、刘智、马注等著作删繁就简，编纂为《要言》、《要录》出版，对传播伊斯兰宗教思想做了重要贡献。

在著述活动中，穆斯林学者大量采用儒家学说，但它不是简单地袭用，而是以维护伊斯兰教信仰的纯正为目的的。它在信仰、义务与善行方面坚持伊斯兰教教义信条，在其寻求与中国传统文化协调的过程中，以其伊斯兰教的基本要素作尺度，决定对中国文化的取舍，对所吸收的中国文化特质加以改造，以阐发伊斯兰教教理和哲学，同时也用伊斯兰思想发挥儒家学说，创立了既不同于一般的儒家学说，又有异于传统伊斯兰教的具有中国特色的内地伊斯兰文化思想体系。这在中国伊斯兰文化思想史上的意义是重大的，它表明一种文化理论体系要移植于别的国土和民族，必须穿起这个国家或民族的服装。特别是像中国这样的古老国家，儒家文化源远流长，而作为伊斯兰文化的主要载体和实践力量的回族穆斯林，也已经使用汉语文，要使产生于西亚的、带有阿拉伯的民族文字和风格的伊斯兰文化为回族穆斯林所掌握，民族形式和语言风格的问题，就显

得更为重要。中国穆斯林学者正是凭借着对中国传统文化融会贯通的理解和对儒家思想理论方面的深厚功底，才恰当地吸收、运用中国传统文化资料，深入浅出、通俗易懂地阐述伊斯兰文化的内涵和深奥哲理，从而把伊斯兰文化和儒家文化结合了起来，并逐渐在社会上产生共鸣。他们这样做，对内便于回族群众学习伊斯兰教的需要，对外也向非穆斯林宣传了教义，解释疑难并求得谅解。

其二，将伊斯兰教意译为“清真教”，显示了中华民族的语言思维特点。在我国史籍中对伊斯兰教之名曾有过多种称谓，如前面提到的“大食法”、“大食教度”等。元末明初，叶子奇《草木子》一书卷三中，将回回与教联系起来，把伊斯兰教称为“回回教”，即回回人信仰的宗教。明初随郑和下西洋的马欢著《瀛涯胜览》里也多次提到“回回教门”、“回回教”。可见伊斯兰教在我国汉文史籍中，很长一个时期内并没有一个正式的固定名称，也没有一个固定的意译。到明清之际，除“回回教”在社会上较流行外，则用“清真教”正式称呼伊斯兰教了。

建于明正统十二年（1447年）的北京东四礼拜寺，是目前我们所知最早取名“清真”的礼拜寺。将伊斯兰教称为清真教标志着伊斯兰教在内地向民族文化转化的完成。原来，自宋元以来，一些学者和穆斯林经师就不断地从汉文中选用“清净”、“净觉”、“清修”、“真教”等词来命名各地的礼拜寺，以表达伊斯兰教内涵。如建于北宋初年的泉州清净寺、建于元代的杭州真教寺、建于元代和明代初年的西安清修寺和南京净觉寺即是。这样，明清之际的礼拜寺就统称为清真寺了。与此同时，将伊斯兰教也称作清真教。可以认为，“清真”就是伊斯兰的汉文意译[①]。

关于清真的涵义，明清以来回族穆斯林学者多解释为“清净真

① 马寿千：《伊斯兰教在中国为什么又称回教或清真教》，《回族史论集》157页，宁夏人民出版社，1984年出版。

实”、“清净无染”、“真乃独一”、“真主独一原有，谓之清真”[①]，早期的伊斯兰教著述家王岱舆说，清真就是“不增不减”，就是“扫净诸邪”[②]。《清真释疑》的作者金天柱则说：“人见吾教有彻底澄清之道，真实无妄之行，遂别其名曰清真教”。又说：“夫所谓清者，凡所行事远避其浊，求入于清；真者，不媚诸邪以邀福，独事真宰以听命，存真去伪之义，明天道也”。清咸同年间云南著名穆斯林学者马德新，把“清真”一词与儒家“克己复礼”的思想联系起来解释，说“克己之谓清，复礼之谓真”，“克去己私，复还天礼，所以名为清真者此耳”[③]。就是说，“清真”即“克己复礼”。显然，这些解释与伊斯兰的原意“顺从”相去甚远，大相径庭，但它也概述了伊斯兰教的“天道”和“人道”之礼。这种语言和思维差别引起的变化，其实也是一种创新，显示了中华文化的思维风格。

其三，形成了带有民族特色的经堂教育体系。经堂教育亦称“寺院教育”或“回文大学”。“经”是指伊斯兰教经典，“堂”即清真寺。唐代人把清真寺称为“礼堂”，杜佑撰的《通典》引他的族侄杜环写的《经行记》说：“大食有礼堂，容数万人……”。这里所说的“礼堂”即清真寺因经堂教育的场所附设在清真寺，且以传习伊斯兰教经典为主要内容，故名经堂教育。

经堂教育是一种培养宗教人才和普及宗教知识的教育制度。它的出现和兴起是伊斯兰教在内地传播、发展到一定阶段的产物。原来，早在唐宋时期，当伊斯兰教传入中国内地初期，礼拜寺的掌教、哈的等宗教人士，大都是由穆斯林“蕃客”中的学者和他们的子弟来担任，到了元代也仍然是以“父传子继”的形式培养，如元代皇庆年间（1312—1313年）泉州的夏不鲁罕丁及其子夏敕和后裔夏彦

① 金天柱：《清真释疑·陈大韶序》。
② 王岱舆：《希真正答·剩语》。
③ 马复初：《汉译道行究竟》下卷。

高、夏东升、夏日禹等相继主持清净寺的教务多达数十年。《元史》中关于“回回大师”、“回回哈的”和答失蛮的记载不少，这都反映了元时礼拜寺的宗教人才并不缺乏。但约当明代中后期，随着回族人口的不断增加和分布地区的日益扩大，清真寺数量大增，随之而来的是需要大批的宗教职业者主持教务。而明中叶以后封建王朝一度采取闭关锁国政策，东西交通受阻，域外穆斯林学者东来受到很大限制。这样就出现了清真寺日益增多而宗教职业者数量不足、后继乏人的矛盾，不仅阿訇数量不足，而且在质量上，特别是在语言训练方面也大不如前。这是因为随着回族的形成，回回人原来使用过的中亚各族语、波斯语和阿拉伯语已经逐渐被遗忘，对于阿拉伯文或波斯文的《古兰经》等经典，广大回民已经不懂它的意思，而且开始把它称作“夷音”，汉语已经成为回族的共同语言。但是，由于历史上的种种原因，回族在明代作为曾是“色目人”的一种，受到政治上和意识形态上的歧视。朱元璋及其子孙极力推行同化政策，企图用程朱理学禁锢人们的头脑，搞意识形态中的清一色，这必然影响到伊斯兰教在中国的正常发展。于是，一些回族人士转而对过去学习中国传统文化的正常情况加以反省，面对现实，引起了对民族、宗教前途担忧的心理，从而谋求另辟蹊径，以便设立一套有益于本民族的教育体系，来发展伊斯兰文化。加之当时回族封建经济的发展，也为这种设想提供了基础，于是回族的宗教教育——经堂教育应运而生。

经堂教育是在明代中叶以后在各地逐渐展开的，一般学者多认为 16 世纪陕西的胡登洲（1522－1597 年）为其在中国最早的创办人。

胡登洲是一位著名的伊斯兰教经师，早年研习儒学，后学习伊斯兰教经典，成为一位“经汉兼通”的伊斯兰教学者。他曾朝觐麦加，回国后，立志兴学，培养伊斯兰教人。最初他在家招收生员攻读，后在清真寺内办学，负笈来学者接踵而至。从此，各大清真寺

相继兴办，经堂教育扩展到全国，并逐渐形成一种制度。其一般情况是：由清真寺阿訇招收本地或外地学生若干名，从教阿拉伯字母、拼音起，授以初级伊斯兰教知识，然后转入“大学”，系统讲习阿拉伯文或波斯文语法、修辞学、《古兰经》、《圣训》、教法学等。学生修业年限不等，期间衣食住行由清真寺所在地穆斯林群众供给，结业后取得当阿訇资格。

经堂教育是一种宗教教育，这种教育来源于伊斯兰国家的宗教寺院教育。它最早起源于阿拉伯阿拔斯王朝（750－1258年）：“寺院教育就是老百姓把自己的孩子送到清真寺学《古兰经》的诵读。如当时的巴格达，每所礼拜寺都附设有这样的学校”①。这种教育随东来的穆斯林到中国后，到明代中叶以后逐渐形成一种宗教教育制度，并在某种程度上吸收了中国私塾教育形式，是伊斯兰教传入中国并扎根发展过程中逐渐中国化的结果。但这种教育在发展过程中，曾超出宗教的范畴，一度成为回族教育的主要形式。这种情况的出现是有其历史根源的。历史上，东来的穆斯林在意识形态上的一个显著特点，就是要同时接受两种不同的精神生活方式：一是固有的伊斯兰教信仰，一是中国传统的儒家思想。唐宋元时期，这两种意识形态在不同时期、不同地位的穆斯林中产生的影响是不同的，但却没有产生多大矛盾，基本上是各自平和地发展，即他们一方面孜孜不倦地学习中华文化以适应在中国的生存，一方面在自由的气氛中保持自己的宗教信仰和以口传心授的方式学习必要的宗教知识。他们不必担心宗教“危机”，也不必另设一套学制。明以后情况发生了变化，由于统治者的同化政策，穆斯林内部发生了分化，一部分政治上有地位或希望读书入仕的人，或者为环境所迫，或者由于本人的地位和思想的变化，开始以维护儒家思想为已任，对伊斯兰教多不认真遵守，与教义日益疏远，甚至隐瞒自己的穆斯林身分；另一

① ［美］希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1990年版。

种是笃信宗教的人，他们坚决捍卫自己的信仰，视前种人为“叛教”，甚至发展到阻止穆斯林接触“汉书”和唯“习经”的地步。两种意识形态发展的结果，便是造成了穆斯林中“读书人”（指学习汉文、接受汉文化者）与“习经人”（指学习阿拉伯文和波斯文、研习伊斯兰教经典者）之间的矛盾，而经堂教育则为“习经人”提供了不可多得的学习场所。特别是清代，统治者除对回族仍采取歧视政策外，更采取极端恶毒的分化、挑拔手段，人为地制造回汉等族之间的差异，以利于封建统治者分而治之；而清代中后期对回族的压迫和屠杀，更是令人发指。在统治阶级的民族压迫和摧残政策的威胁下，保卫民族的利益和生存成为回族人民的斗争目标。由于伊斯兰教与回族的密切联系，这个目标往往以保卫宗教的形式和口号出现，而经堂教育正是保存发展宗教的具体措施。这种教育不仅把伊斯兰教当作一种宗教，还当作包罗万象的思想、政治和文化来加以研究、教授和传播，这就为中国伊斯兰教的巩固和发展提供了条件。在充满着民族压迫的客观形势下，经堂教育非常符合回族人民的心理要求，成为增强回回民族的共同心理素质、抵御民族同化、保持伊斯兰教的基本信仰的一种必要手段。

应该指出，经堂教育的兴起和发展，标志着伊斯兰教在内地广泛传播和发展作为一个历史阶段的结束，同时也为伊斯兰教与回回民族密切结合，深深扎根中华大地开辟了新的局面。首先，它促进了伊斯兰教民族化的进程。这一方面是由于经堂教育在回族青少年中普及了伊斯兰教方面的知识，使他们从小培养了宗教的信仰和感情；另一方面，它造就了一代代宗教职业者、经师和学者，使伊斯兰教在回族中经久不衰，后继有人；其次，经堂教育既是宗教教育，同时从一定程度上说也是回族历史上的一种民族教育形式，它继承了已实现汉语化的回族学习阿拉伯和波斯语文的历史传统。经堂教育的课程，有的属于宗教神学范围的，但也有不属宗教范围内的，如两种文字的文法、语音学、修辞学、逻辑学，以及有些是关于天文、

历法、历史、算学等方面的知识。另外，经堂教育在回族中的广泛开展还进而构成了回族的语言特色。众所周知，在回族形成过程中，选择了汉语作为本民族的共同语言，这既是为了使融合成回族的国内外各族成员语言得以互通，也是为了适应其所居住、生活的汉族地区这一特定环境的需要。就是说，如果没有汉语作为各个不同来源的回族的共同语言，回族是不可能形成的。而这种以研习阿拉伯文、波斯文及宗教知识为主的教育后来延续了几百年，并逐渐成为回族教育的重要形式，其结果是使一般从小接受经堂教育的回民只会讲汉语却不认识汉字。但由于他们在接受经堂教育的过程中学会了阿拉伯文字母，于是就出现了用阿拉伯文或波斯文字母拼写汉字的文字交际工具“小儿锦”（即“消经”，回族习惯把阿拉伯文或波斯文的经典称为“本经”，“消经”即帮助消化“本经”的意思，也叫“小经”、“小儿经”）。经师讲课时，选用汉语直译阿拉伯文和波斯文经籍的原意，而在表述时又夹叙、穿插大量的阿拉伯语和波斯语词汇，逐步自成体系，形成一套由阿拉伯语、波斯语和汉语合璧的专门用语，回族俗称其为“经堂语”。“小儿锦”和“经堂语”的出现，对于回族内部的交流是起了一定的作用的，但却不利于回族同整个中国社会的联系，说明回族教育要适应回族使用汉语的实际，适应中国社会的发展，必须要进行自身的改革。

其四，出现了门宦这种典型中国化的教派组织。这一时期，伊斯兰苏非派的思想学说经新疆传入内地，苏非派的教阶制度与当地封建宗法家族制度相结合，逐渐形成门宦制度。门宦既是一种宗教派别的组织形式，又是宗教上层的“高门世家”。从明末至清初，先后产生的大小门宦约有三、四十个之众。从前面我们提到的有关门宦的特点来看，门宦制度实际上是一种世袭罔替的封建制度。门宦的产生还伴随不断的教争，由于门宦教派有各自的行教区和管辖范围，所以门宦往往表现出一种强烈的排它性，处于长期对立状态。清代伊斯兰教派之间的斗争是很激烈的，有格底目与门宦间的斗争，各

门宦之间的斗争，以及一直延续到民国时期的新教与旧教的斗争，等等。这些斗争表面上是为一些教义的不同理解而引起的，但实际上是宗教上层为争夺群众，争夺经济利益的斗争。当然，也有的教争在一定历史条件下反映了群众的社会要求，具有社会斗争的意义。清代封建统治阶级对于教派斗争一般说来教是参与其中，从中挑拨，有时站在老教方面打击新教，有时又利用新教反对老教。这种“抑此扶彼”的结果，激化了教派斗争，不仅损害了本民族内部的团结，也损害了回汉民族之间的关系。

以上就伊斯兰教在内地的初传、发展和趋于形成民族特点的问题，分别进行了阐述。由此可见，因社会历史条件所决定，伊斯兰教在我国内地的发展不同时期各有其侧重点，从而积淀了具有中国内地特色的伊斯兰文化。

第二节 新疆维吾尔等族的伊斯兰文化

新疆伊斯兰文化，是以维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌孜别克族、塔塔尔族和塔吉克族为载体，通过这些民族穆斯林的信仰实践和社会生活实践，并融汇、吸收了古代中国西北边疆突厥文化成份而累积发展起来的。它与受汉族文化影响而发展起来的内地中国伊斯兰文化有明显区别。新疆伊斯兰文化的民族特色和地域特色十分显著，也自成体系，其中以维吾尔族文化最具代表性。综观维吾尔族伊斯兰文化的形成和发展，它是与伊斯兰教在新疆传播的历史相一致的。前面我们介绍内地伊斯兰文化以回族为主线，对新疆伊斯兰文化的阐述，则以维吾尔族为主。

一、10至16世纪初伊斯兰文化在新疆的传播

伊斯兰教开始传入新疆地区，较内地约晚三个世纪，即发生在

五代（907—960年）、北宋（960—1127年）之际。新疆在地域上与中亚连成一片，历史上伊斯兰教在这一地区的传播和发展，与中亚的社会历史发展分不开，因此在传播方式上与内地也有不同。据文献记载，约公元10世纪的上半叶，分布葱岭东西的一支回鹘人（即今维吾尔族先民的一支）与居住在中亚七河流域至楚河流域（今吉尔吉斯斯坦及哈萨克斯坦一部分地区）的葛罗禄、样磨、乌古斯、处月等古代中国突厥部族，在西域辽阔土地上已建立了一个突厥喀喇汗朝。汗国实行游牧民族常见的"双汗制"，即整个汗国由汗族的长、幼两支分治。长支称阿尔斯兰汗（突厥语狮子之意），驻地巴拉沙衮（今中亚的托克马克）；副汗称布格拉汗（意为公驼），驻地初在恒逻斯（今中亚江布尔），后迁至喀什噶尔。伊斯兰教传入汗国之前，长支大汗巴兹尔·阿尔斯兰汗已死，汗国全权由副汗奥古勒恰克独揽。此时，喀喇汗朝境内的各部族大都信奉佛教，还有摩尼教、祆教、萨满教、景教等多种宗教流行。据14世纪穆斯林历史学家杰马尔·卡尔西《苏拉赫词典补编》中摘录11世纪阿布杜勒·加菲尔的《喀什噶尔史》记载，约公元10世纪初期，与喀喇汗朝毗邻的波斯萨曼尼王朝（874—996年）有一王室成员名阿布·纳赛尔·萨曼尼，因王朝内部纷争而避居喀什北部的阿图什。喀喇汗朝汗室的萨图克（该王朝第一任大汗毗伽阙·卡迪尔汗之孙、第二任大汗巴兹尔之子）受其影响而首先改宗了伊斯兰教。为与其叔父奥古勒恰克汗争夺汗位，他在萨曼王朝的支持下于公元915年发难，夺取了喀什噶尔，称布格拉汗[①]。之后，经过长期斗争又攻占了汗国首府巴拉沙衮，使汗国东部率先皈依了伊斯兰教，开喀喇汗朝伊斯兰化先河。这样，伊斯兰教作为与政治结合的力量便传入今新疆西南部。萨图克·布格拉汗的教名称阿布德·阿勒·克里木，死于教历344年即公元955—

① 《布格拉汗传》手抄本，察合台文；又参见耿世民《维吾尔族古代文化和文献概论》，第41页，新疆人民出版社，1983年版。

956年，在位40年，说明伊斯兰教传入新疆的时间在公元10世纪初期。不过，把伊斯兰教推向深入传播的是他的长子穆萨·布格拉汗和次子苏来曼，12世纪阿拉伯史家伊本·阿勒·阿提尔（1160—1233年）在其著作中提到，在公元960年有20万帐的突厥人接受了伊斯兰教。虽然书中没有指明这些信仰伊斯兰教的突厥人的族名和驻地，但据后来的学者研究表明，就是穆萨时期改信的回鹘人[①]。穆萨·布格拉汗把伊斯兰教定为汗国的“国教”，以“圣战”名义向当时笃信佛教的于阗等地区扩充势力。于阗素重佛，佛势深长，早在公元1世纪时就成为西域的佛教文化中心。10世纪，正是李氏大宝于阗王当政时期。喀喇汗朝对于阗方面的战争前后持续了几十年，双方在今英吉沙、疏勒、莎车一带激战。战争初期，于阗方面由于得到信仰佛教的高昌（今吐鲁番）和吐蕃的援助，占居优势。穆萨及其继承人哈桑·布格拉汗未能战胜于阗。直到11世纪初，喀喇汗朝的玉素甫·卡迪尔汗才最后将于阗李氏王朝攻灭，把伊斯兰教传入今和田地区。斯坦因在《古代和田》一书中说：“玉素甫进攻佛教国的于阗时，于阗国王及格利喀儿利（于阗国大将）虽然得西藏及回纥（指吐鲁番的回鹘）援兵，苦战二十四年之久，结果战败身死。玉素甫·喀的儿汗取得了于阗国”[②]。《宋史·于阗传》也记载：“大中祥符二年（1009年），其国黑韩王遣回鹘罗斯温等以方物来贡。”说明于阗已被征服。玉素甫·卡迪尔汗死于1032年，葬于喀什噶尔。这时，伊斯兰教在喀什、叶尔羌、英吉沙及和田等地区占据了优势。1907年法国伯希和考古队曾在莎车获得许多属于喀喇汗朝时期的文书，其中之一有1096年的日期，文书后面当时人的签名就使用阿

① 罗致平译：《中亚突厥史十二讲》；参阅［苏］维·维·巴尔托里德《中亚简史》，第22页，新疆人民出版社，1980年出版。

② 冯家升等：《维吾尔族史料简编》（上册），第41页，民族出版社，1981年出版。

拉伯文，几乎所有文书都是阿拉伯语，且文书格式也全是伊斯兰教中通行的自右至左的格式，反映了11世纪末伊斯兰教在当地居民中已有了很大的影响。①

12世纪中叶开始，地跨葱岭东西的喀喇汗王朝被东来的契丹人所占据，包括今新疆在内，这时不同信仰的回鹘人都处在西辽（1132—1218年）政权的统一管辖之下。西辽上层信仰佛教，但对其它宗教并不排斥（篡夺西辽政权的乃蛮部屈出律采取敌视态度除外），因此伊斯兰教这一时期仍有所发展。据《长春真人西游记》一书记载，迄元朝建立之前，伊斯兰教已传播到了阿克苏、库车一带。该书对穆斯林与佛教徒的分界地说："九月二日西行，四日宿轮台之东，迭屑头目来迎……又历三城，重九日至回纥昌八剌城（即今济木萨尔），其王畏兀儿与镇海有旧，率众部及回纥僧众皆远迎，有僧来侍坐，使译者问看何经典？师云：'剃度受戒，礼佛为师。'盖此以东昔属唐，故西去无僧，回纥但礼西方耳"。说明以今吉木萨尔为界，以东为佛教势力范围，以西以喀什为中心，分北路和南路。北路沿塔里木盆地北缘到阿克苏、库车之间，南路沿莎车、叶城、和田到且末一带，都为伊斯兰教势力范围，即今南疆大部分地区，此时已伊斯兰化。所以，黄文弼、王日蔚等在他们的著作中经考证后说，南宋理宗时期（1225—1263年），伊斯兰教已传布到了龟兹（今库车）一带②。另外，西辽时期伊斯兰教也传入天山以北地区。据《世界征服者史》说，此时在伊犁河谷的阿力麻里地区还出现了一个伊斯兰化的王国，占据海押立的哈剌鲁（即葛罗禄）部的阿尔斯兰汗是虔诚的穆斯林。

---

① 耿世民：《维吾尔族古代文化和文献概论》，第44页，新疆人民出版社，1983年出版。

② 黄文弼：《塔里木盆地考古记》，第31页；王日蔚《伊斯兰教入新疆考》，《禹贡半月刊》第四卷第二期。

元朝建立前后，蒙古统治者对各种宗教皆取“兼容并包”的政策，因此伊斯兰教在占据包括新疆和中亚河中地区的蒙古察合台汗国内继续发展，特别是到秃黑鲁·帖木儿即东察合台汗国汗位期间(1347－1363年)，伊斯兰教在天山南北广泛传播开来。据16世纪维吾尔历史学家米尔咱·马黑木·海答儿的《拉失德史》(又称《中亚蒙兀儿史》)记载，秃黑鲁·帖木儿是新疆的第一个改信伊斯兰教的蒙古汗。他即汗位前后，在来自中亚的传教师篛赫·扎马鲁丁（亦译作舍黑·贾拉里丁）及其子额西丁（亦译作阿儿沙都丁）的劝喻下，最后由大毛拉黑的马特为他主持了入教仪式，归依了伊斯兰教①。秃黑鲁·帖木儿利用汗的地位和权力，派出许多伊玛目前往各地宣教，在他的影响和大力推动下，其属下从宗王、贵族到普通牧民，约16万人“剪掉长发，皈依伊斯兰教”。秃黑鲁·帖木儿便成为继萨图克·布格拉汗之后在新疆传播伊斯兰教的又一个强有力人物。秃黑鲁·帖木儿死后，东察合台汗国为争夺汗位继承权分裂为许多割据政权，“地面大者称国，小者止称地面”②，相互攻伐，兵戎相见，到1383年（明洪武十六年），割据南疆的蒙古杜格拉特部首领忽歹达将秃鲁黑·帖木儿之幼子黑的儿火者拥立为别失八里的察合台汗，恢复了东察合台汗国的统治。黑的儿火者（1383－1403年在位）及其后来的继承者都是伊斯兰教的崇信者，积极推行伊斯兰教不遗余力。据载，黑的儿火者继汗位后，亲自率兵向东部的哈喇和卓和吐鲁番地区发动“圣战”，采取强硬措施“强迫当地居民皈依伊斯兰教”③，取得了象当年喀喇汗朝卡迪尔汗·玉素甫对于阗佛教那样的重大胜利。因此，这两个地方后来有“达尔·阿勒·伊斯兰”之称(意为伊斯兰教地区)，成为仅次于喀什噶尔的伊斯兰地区。

① 《拉失德史》，第一卷，第164－165页，新疆人民出版社，1983年出版。

② 《明史·西域传》，卷三二九。

③ 《拉失德史》，第225页。

黑的儿火者之次子马哈麻（约1407—1415年在位）“是一位富有的王子和虔诚的穆斯林，他以公平与正义律己，并诲人不倦，所以当他在位的吉祥时期，大多数蒙兀儿部落都皈依了伊斯兰教”①。为了强迫人们信仰伊斯兰教，马哈麻还“采取了严酷的手段”。还有歪思汗（1418—1434年在位）对伊斯兰教也非常热忱，“因为他禁止蒙兀儿人攻击穆斯林，所以便用兵征讨异教徒喀耳木人”（即北疆的瓦剌人）②。正是由于这些蒙古察合台汗后裔的长期不懈努力，伊斯兰教的信仰才在习惯于帐篷生活的蒙古人中日益深入人心。到15世纪末16世纪初期，吐鲁番已基本伊斯兰化，而哈密这时也有两个王室先后皈依伊斯兰教。至此，伊斯兰教在新疆的传播作为一个历史阶段而结束。

二、16至19世纪新疆伊斯兰文化的民族特色和地区特色

16世纪末至19世纪新疆建省之前的三百多年间，伊斯兰教在新疆获得长足发展，并随着信教民族社会发展和本地区的历史变革，也发生了深刻变化，明显地带上了民族和地区的特色，具体表现为：

第一，这一时期不仅信教人数与地区扩大，而且信教民族成分也增多了，从而奠定了近代新疆伊斯兰教的基本格局。伊斯兰教传入新疆之初，其范围还主要局限在南疆一隅，进入这一时期，它已在整个新疆地区占据优势，成为叶尔羌汗国（1514—1678年）进行统治的精神支柱和维吾尔人的主要意识形态。在伊斯兰教思想文化的强烈影响下，各个地区的维吾尔人在宗教信仰、语言文字、风俗习惯、道德规范和心理素质等方面日趋一致，同近代维吾尔族没有太大的差别了。原来察合台蒙古人由于皈依伊斯兰教，并逐渐走向定居和与维吾尔人通婚等原因，也就逐渐被当地维吾尔族所融合，而

① 《拉失德史》，第233页。

② 《拉失德史》，第246页。

成为这个民族来源的一部分。伊斯兰文化作为联结和壮大民族群体的社会纽带对维吾尔族的形成所起的作用至为明显。

这一时期，在天山以北的伊犁河谷和中亚草原游牧区，伊斯兰教也逐渐占据优势，成为当时包括哈萨克、土库曼、乌孜别克、柯尔克孜等在内操突厥语的各个部族全民信仰的宗教。

15世纪中亚各地的大多数居民还是突厥人和塔吉克人，近代的各个民族当时还没有完全形成，但已经有了形成这些民族的前提。哈萨克人最初出现于13世纪的金帐汗国时期[①]，但游牧生活的流动性决定了他们接受伊斯兰的信仰曾经历了漫长过程。早在10世纪的喀喇汗朝时期，组成王朝的回鹘、葛罗禄、乌古斯、样磨、处月等突厥语的古代部落或部族就已经改信了伊斯兰教，这中间自然也包括乌孙、康里、咄咄、克普恰克、阿尔根等古代哈萨克部落先民；而另一构成古代哈萨克重要来源的克马克部落则是11世纪初在额尔齐斯河流域一带建立汗国后才改宗伊斯兰教的。克马克部落后来被另一个古老突厥部落钦察取而代之，建立钦察汗国。12世纪下半期，伊斯兰教在钦察汗国（后来又称金帐汗国）中广泛发展，境内大多数居民和游牧民成为穆斯林。13世纪中叶，从金帐汗国分离出来的白帐汗国，以哈萨克人为主体，沿锡尔河沿岸建筑了许多城镇，随着手工业、商业的发展，更多的人走向定居，致使伊斯兰教迅速传播，许多经文学校和清真寺也相继建立。15世纪中叶，由克烈汗和贾尼别克汗统率，哈萨克人在楚河、塔拉斯河流域建哈萨克汗国，到此时伊斯兰教的信仰才在哈萨克人中占据优势。1582年，一位奥斯曼土耳其人赛非在其著作中说，哈萨克人是哈乃斐派的伊斯兰教徒。在哈萨克汗国头克汗时期（1680－1718年），伊斯兰教已成为汗国的国教。由他主持制定的《七项法典》就规定："侮辱真主者，经七人证明属实判死刑"，还规定"如背叛伊斯兰教改奉基督教者，要没收

① 参阅《哈萨克简史》，第40页，新疆人民出版社，1987年版。

其所有财产”等[①]。18世纪中叶清朝统一新疆后，哈萨克的三个玉兹（即血缘部落联盟）归附清朝，其中一部分东迁北疆阿尔泰、塔城和伊犁地区放牧，进入今新疆。

从15世纪以来，原游牧在北方叶尼塞河上游的柯尔克孜人的先民（清代称乞儿吉思）的活动区域不断扩大。一部分人南下进入天山南北地区，主要游牧在今新疆阿克苏一带。由于伊斯兰教在这一地区经过察合台汗国时期的大发展，已经站稳脚根。在周围伊斯兰教文化影响下，他们便逐渐接受了伊斯兰教。18世纪中叶前后，游牧在叶尼塞河上游的大批柯尔克孜人又大举南下天山及其以西，与前期到达这里的同族人汇合，伊斯兰教成为他们全民信仰的宗教。

15世纪末16世纪初以来，从中亚白帐汗国分离出来的一部分乌孜别克游牧民，在划昔班尼汗率领下南下进入中亚农业区，与当地使用突厥语的各部族居民融合。乌孜别克人的先民在14世纪乌孜别克汗国时已改宗了伊斯兰教。18世纪中叶后，因经商等原因不少乌孜别克人从布哈拉、撒马尔罕、塔什干等地东迁新疆喀什、叶尔羌、阿克苏等南疆一些城镇和北疆的伊宁，成为我国又一个信奉伊斯兰教的民族。

塔吉克人是操伊朗语的民族。他们是古代雅利安人的后裔，并非一般人所言的“大食人”。15世纪以来，他们逐渐接受伊斯兰教，由于突厥各部族在中亚政治上的优势，所以他们渐渐地被排挤到边远山区。生活在帕米尔山区的塔吉克人，受周围民族文化影响，突厥化了。至于塔塔尔族，他们是被突厥化的蒙古人后裔，早在13—14世纪金帐汗国时期就改信了伊斯兰教。19世纪中叶前后，不少塔塔尔人因经商使陆续地从中亚的喀山、斋桑等地移居到北疆的伊宁、塔城等地。

---

① 《哈萨克斯坦通史》，第二卷，1982年阿拉木图版；参阅尼哈迈德·蒙加尼《伊斯兰教在哈萨克人中的传播及其影响》。

第二，宗教教育空前发展。作为传播宗教的重要手段，宗教教育在新疆可谓源远流长。早在10世纪上半期萨图克·布格拉汗在位时期，为传播、发展宗教，就曾在喀什噶尔建立了第一所高等经文学院——“沙期麦德里斯”。这也是中国伊斯兰教史上最早的经文学院。这所经学院后经其子木萨·阿布达勒·克里木的扩建，并增建图书馆等设施，形成相当规模，每年都有大批学生从汗国各地前来深造，喀什噶尔逐渐成为喀喇汗朝伊斯兰教的一个重要文化教育中心。之后，随着伊斯兰教传播范围不断扩大，特别是维吾尔人的农耕定居生产和生活方式的发展为普遍兴建礼拜寺和经文学校提供了客观条件，经过西辽、蒙古、察合台汗国到叶尔羌汗国时期（1514—1682年），新疆伊斯兰教育进入一个空前发展的阶段。这一时期，天山南路进入一个社会相对稳定的时期，农牧业经济有了很大发展。叶尔羌历代汗王都从国库拨款修建经文学院。在王朝首府叶尔羌（今莎车）以及古城喀什噶尔等地都建有一批颇有声望的经文学院。在叶尔羌有“赛义德麦德里斯”、“额什丁麦德里斯”、“罕力克麦德里斯”、“加航麦德里斯”等10余所经学院。在喀什噶尔，除原来历史悠久的“罕力克麦德里斯”、“阿克麦德里斯”重修外，于1522年又修建了“米尔咱·海答尔麦德里斯”，1630年修建“沙克耶麦德里斯”等[①]。这些经文学院都具有一定的规模，课程设置上不仅有阿拉伯语、波斯语、经注学、教义学、教法学、伊斯兰史，而且还有逻辑学、阿拉伯语法和苏非派名家诗集及伊斯兰哲学家的作品等。据德国东方学者马丁·哈特曼（Martin Hartmnn）的调查，清代新疆清真寺和经学院阿訇、毛拉们使用的经典，多达25部。其中在喀什噶尔地区使用的有15部，在叶尔羌地区使用的阿拉伯语经典6部、波斯文经典4部。据有关学者考证，这25部经典中，有19部与内

① 陈国光：《对新疆伊斯兰教的历史回顾》，《世界宗教研究》，1991年第2期。

地伊斯兰教使用的经典相同，占哈特曼调查所记经典目录的绝大部分。比如，《卡孜拜扎威的塔夫斯日》（亦译作《巴达维古兰经注》），内地阿訇译为《戛尊》；《萨尔甫》（阿拉伯文语法），内地译为《率尔夫》或《算日夫》等。这反映了新疆伊斯兰教育与内地经堂教育有密切联系。

应当指出，历史上新疆的伊斯兰教育，形式上是一种宗教教育，实际上它还具有世俗教育的性质和职能，可以说，它也是历史上维吾尔民族教育的一种形式。因为从受教育的条件来说，无论是喀喇汗朝时期，还是叶尔羌汗国时期，伊斯兰教是人们的主要意识形态，教育不能超越宗教信仰所规定的界限，人们要求得知识只能进入这类学校。从教育内容上看，这类学校也不光教授宗教课程，同时也开设地理学、天文学、文学艺术、语言学等世俗教育课程，还讲授维吾尔族思想家、文学家的作品。这样，历史上的这些学校除满足了穆斯林宗教生活的需要，增进了宗教知识，培育了一批批从事宗教活动的职业者、经师外，同时还造就了许多文学家、诗人、画家、历史学家、翻译家和其他专业人才。例如，喀喇汗朝时期《福乐智慧》的作者玉素甫·哈斯·哈吉甫，《突厥语大词典》的作者马赫默德·喀什噶里，《真理的入门》作者马赫默德·尤格乃克以及叶尔羌汗国时期《加和加伟人穆罕默德传》的作者、叶尔羌著名的苏非派诗人穆罕默德·斯迪克·翟利里，《拉失德史》（又名《中亚蒙兀儿史》）的作者米尔咱·马黑麻·海答儿等等，都是受这种教育成长起来的。他们在继承民族传统文化的基础上，吸收阿拉伯—波斯文化的营养而创作的这些学术著作和文学作品，丰富了中国伊斯兰文化的内容。由于书法列为经学院的基本课程，经院教育也促进了维吾尔文书法中的楷书、草书和艺术体等多种书法形式的发展，涌现出一大批书法高手。叶尔羌汗国的赛依德汗、拉失德汗以及前述的《拉失德史》的作者米尔咱·海答儿等都是名重一时的书法家。另外，在叶尔羌王朝时期，在喀什噶尔的罕力克麦德里斯、叶尔羌的罕力

克麦德里斯、拉失德麦德里斯等学府中还专门传授医学知识，他们以伊本·西那的名著《医学概论》、喀喇汗朝时期的医学家依玛依丁·喀什噶里的维吾尔文《疾病解释》、《药典》等作为教材，并将大型医书《旦斯托奴勒依拉黑》从波斯文译成维吾尔文，培养出不少医生，促进了维吾尔族医学事业的发展。

历史上，新疆伊斯兰经文学院教育持续的时间很长，但自18世纪以来，由于喀什噶尔和卓势力的兴起和宗教政治派别的斗争，南疆长期处于动荡不安之中。特别是加上又遭受准噶尔贵族的奴役和掠夺，经济凋蔽，使伊斯兰经文学院教育受到极大摧残。清朝统一新疆后，又大力提倡儒学，随着国家公办教育的发展和非宗教性正规学校的兴起，传统的宗教教育日渐衰落。但宗教教育也并未禁止，各种不同类型的经文学院仍在各地举办，一直延续到当代。

第三，和卓势力的增长并由此而产生了大规模的教派斗争。关于新疆和卓势力的由来及教派之间的斗争，前面我们曾作了介绍，这里不再缀述。

第四，阿古柏入侵新疆的活动使伊斯兰教在经济政治领域内的作用和影响更为复杂。1865年至1877年的10余年间，中亚浩罕野心家阿古柏入侵新疆的活动，构成了这一历史时期继和卓势力作乱后，新疆史上又一个重大政治事件。为了掩盖侵略本质，阿古柏一开始先是打着和卓布素鲁克的旗号展开了一场兼并战争，在短短数年间，就占领了塔里木盆地周围各个绿洲地带，在南疆建立起自己的统治政权“哲德沙尔”（意为七城）汗国，自封为“巴达吾来特哈孜”（意为洪福王，亦称“毕调勒特汗”），然后，他又将布素鲁克赶下台，驱逐出新疆①。阿古柏为奴役各族群众，采取了一系列扶植伊斯兰教的措施，将中亚一套中世纪的封建专制制度搬入新疆。在经

① ［英］包罗杰著：《阿古柏伯克传》，第107－171页，商务印书馆，1976年版。

济方面，阿古柏政权以伊斯兰教天课名义，征收各种繁多名目的赋税，主要赋税包括乌守尔粮（粮食税）、扎卡特（商品等财产税）、塔纳普（果园、棉田、马料、菜园税等）、哈拉吉（土地收成税）、萨曼普尔（麦草税，是哈拉吉的附加税）、塔热克（遗产税）、卡分（一切赋税的附加税）等。这些赋税税率极高，如作为农业税的乌守尔粮按宗教上的规定应为10%，事实上则征收30%；作为商品财产税的扎卡特，一般应为2.5%，而实际征收额在3.3%以上[①]，而且改为每年两次。税多税率高，多如牛毛的税吏巧立名目，横征暴敛，巧取豪夺，使许多穆斯林倾家荡产。在宗教方面，阿古柏为了笼络宗教上层，除在政治上给予他们种种特权外，还大力支持寺院经济，将侵占的土地分赐给清真寺和麻扎、经文学校作为“瓦合甫”（宗教寺产），成为当时新疆土地占有的一种形式，促进了伊斯兰寺院经济的发展。与此同时，他还强制推行伊斯兰教法“沙里亚”，在城乡普遍设立宗教法庭，并不断加强法庭的权力。作为执行官吏“哈孜”，对一切宗教、民事、刑事案件的诉讼拥有极大权力，并根据教法进行审判，以至于处死。在各地宗教法庭下，还设有执行秘密警探职责的“拉伊斯”（代理人）和市政警察。“拉伊斯”的权力很大，他们手持教鞭巡行各地，借口“违反教规”可任意毒打群众，妇女不带面纱上街，也会受到他们严厉惩罚。另外，阿古柏还对非穆斯林群众采取残酷手段，强迫他们信仰伊斯兰教，否则会招来灾祸。据当时在喀什的一位英国人沙敖估计，约有10万人为此而丧生。更多的人为免于一死，不得不改信伊斯兰教。所以，阿古柏侵占南疆时期，曾出现一批“英吉穆斯林”，即新入教的教徒。阿古柏这个来自浩罕的侵略者，在其所侵占的土地上为所欲为，这必然会引起各族群众的不满和反抗。1876年清军西征，在各族群众的大力支持和配

① A·N·库罗帕特金：《喀什噶利亚》，第48页，新疆人民出版社，1980年出版。

合下，仅用了一年多的时间就粉粹了阿古柏政权，从而收复了新疆。

三、伊斯兰文化成为维吾尔族等族传统文化的重要内容

伊斯兰教自公元10世纪初期传入新疆后，经过与佛教和其它宗教的矛盾、冲突和长期斗争，到15、16世纪之际已成为这一地区占统治地位的宗教，历代统治阶级都把它作为维护自己统治的工具，并给予支持和加以利用。特别是16世纪末17世纪初以来，伴随着和卓势力的兴起，产生了教派分化并导致了教派斗争，至此可谓新疆伊斯兰教进入鼎盛阶段。至18世纪中期清朝统一新疆后，粉粹了和卓后裔的复辟和阿古柏的侵略活动，遂使教权与政权分离。随着清朝在新疆统治的不断加强，伊斯兰教也受到极大制约和削弱。但它作为维吾尔等信教民族的信仰和文化生活，则流传不绝。近千年来，伊斯兰教在新疆广泛流传，不仅扩大了知识界思想认识的广度和深度，丰富了各族群众的信仰生活和文化生活，而且对各信教民族的社会生活产生重大影响，成为民族的传统文化的重要内容，其具体表现如下：

第一，从语言文字方面而言，伊斯兰教的传入使新疆诸突厥语民族吸收了大量中古时期阿拉伯和波斯的语文知识。还在喀喇汗朝时期，境内的回鹘、葛罗禄等族在接受伊斯兰文化的同时，就开始借用阿拉伯文字母拼写自己的语言，史称“喀哈尼亚文”或“喀喇汗文”。阿拉伯文写作在当时已形成一种风尚。11世纪维吾尔族的名著《突厥语大词典》中的古代突厥语词及民歌、格言、谚语等，就是用阿拉伯文写成的；同一时期的另一名著《福乐智慧》，据学者们研究，也是作者先用阿拉伯语写成，以后才有回鹘文抄本的[①]。这种用阿拉伯字母为基础的拼音文字后来随着伊斯兰教的传播而不断扩大使用范围，到14、15世纪已演变、发展为著名的察合台文，成为

① 耿世民：《维吾尔族古代文化和文献概论》，第129页。

后来维吾尔等新疆、中亚一带突厥语民族的通用文字。以阿拉伯文字母为基础的察合台文，一共有32个字母，在书写上同阿拉伯文一样，从右至左横写，字母分单写、词首、词中和词末四种写法；在构词上纯属阿拉伯语和波斯语源的词，其音节仍依阿拉伯和波斯文正字法拼写[①]。另外，语音和语法也受到阿拉伯语文的强烈影响。历史上，用这种文字写成的文学、哲学、自然科学、宗教著作浩如烟海[②]，而且由于察合台文的普及，阿拉伯文、波斯文的文学、哲学、医药学、天文、地理、历史著作也被大量介绍到突厥语诸民族之中，丰富了他们的文化内容，并促进了中西文化的交流。察合台文的影响很大，现代维吾尔语文是察合台语文的延续。据语言学方面的资料，维吾尔语词汇中，阿拉伯语和波斯语的借词量约为40%左右，极大地丰富了维吾尔族的语言宝库。

第二，在文学创作活动中大量采用了阿拉伯－伊斯兰文学的风格。伊斯兰教传入新疆一个多世纪后，以尤素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》为代表的维吾尔伊斯兰文学就诞生了。随着历史的发展，后来又出现了不少这方面的优秀作品和著名诗人、文学家，如13世纪的诗人阿合迈德·尤格纳克的长篇劝诫诗《真理入门》和18世纪末叶阿不杜热依木·那扎尔的《爱情长诗集》、毛拉艾拉木·沙雅尔的长诗《花朵与布谷鸟》、毛拉尼雅兹的《伊玛木·扎黑鲁拉传》、毛拉优努斯·鸭尔看的《优素甫·祖来哈》等等。在这些古典文学著作中，都无例外地采用伊斯兰文学诗歌形式，以“奉至仁至慈的真主之名”开始，前面都是赞主、赞圣及赞伊斯兰教史上著名的圣贤，诗体也多采用阿拉伯、波斯的阿鲁孜韵律，即以长音节与短音节在一定形式下的变换和重复作为格律的基础，具体运用木塔卡里甫格式和玛斯纳维体的双行诗形式，还有一些是被称为“柔巴依”（鲁拜

① 李森：《察合台文》，《大百科全书·民族卷》，第66页。

② 《中国民族古文字研究》“察合台文和察合台文献”。

体）的四行诗[1]。在这类诗歌的开头和中间，往往还插叙一些《古兰经》、“圣训”的片断，给人以庄重的气氛。除了作家文学外，民间文学的内容也明显受伊斯兰文化影响。维吾尔族著名的《阿凡提的故事》、《毛拉则丁的故事》、《赛莱恰康的故事》等，短小精悍，幽默风趣，与阿拉伯地区流传的《朱哈轶事》、《波斯趣闻》等从形式到内容也有相似之处，表明两者之间具有共同的文化渊源。伊斯兰教经典《古兰经》中的各种轶闻、传说以及历代伊玛目、先贤和新疆地区的和卓、毛拉等的轶事，也是维吾尔文学中的重要题材。其中影响较大的是《萨图克·布格拉汗传》。这是一部充满宗教色彩的记传体文学作品。它详尽生动地描述了主人公如何接受伊斯兰教的信仰和用武力传教的情况，以文学艺术的手段显示了宗教的存在和力量。

第三，形成了具有浓厚地域文化色彩的麻扎和麻扎朝拜。在新疆南部绿洲，沿塔里木盆地南缘至帕米尔高原东部塔什库尔干一线，随处都看到类型各异，规模大小不一的麻扎，尤其在喀什、和田地区，大大小小的麻扎星罗棋布，分布更为集中。除南疆外，在北疆的伊犁河谷亦建有不少麻扎。每年的5、6月或9、10月，前来朝拜麻扎的穆斯林络绎不绝，从而构成了新疆伊斯兰教信仰制度上的一大特色。

“麻扎”一词，系阿拉伯语“晋谒之处”的意思，指“圣徒之墓”。所谓麻扎朝拜，就是祈祷埋葬于麻扎之中的圣灵给予襄助，获得今世和后世的吉祥。用穆斯林的话说，“谁要去把麻扎朝拜，他将抵达理想的彼岸；谁若珍爱圣墓之土，他将获恩，万事如愿”[2]。朝拜麻扎在这里穆斯林的生活中占有重要地位。据近代以来的社会调

① 耿世民：《维吾尔族古代文化和文献概论》，第129页。

② 买买提·赛来等：《新疆的麻扎和麻扎朝拜》，《世界宗教研究》，1986年第4期。

查，新疆的麻扎，大体上分为三类：一类是伊斯兰教在新疆传播中做出过重要贡献的历史人物的麻扎，如座落在南疆阿图什西南的萨图克·布格拉汗麻扎和北疆霍城县的秃黑鲁·帖木儿麻扎；一类是苏非派和卓、依禅等著名人物的麻扎，如位于喀什东北部的阿帕克和卓麻扎；还有一类没有名称而以动植物命名的麻扎。这三类麻扎，前两者规模较大，多建有堂皇的陵墓和豪华的拱北，并附建有礼拜寺、经堂和沐浴室，共同组成庭院式或宫廷式建筑群；后者（三类）一般是中小型土木结构或是十分简陋的拱北建筑，建筑比较简单。这类麻扎最为普遍，大约占新疆麻扎总数的90%以上。根据文献记载和近代考察资料表明，新疆麻扎装饰品繁多，各类麻扎上面都插有许多长杆，挂有不少布条、马尾、牛角、羊角、小型三角旗、牛尾等等。清代林则徐在《回疆竹枝词》中写道："何独叩头麻扎尔，长杆高挂马牛牦"。1874年英人沙敖游览阿帕克和卓麻扎后写的游记中也说："圣墓的标志是四根高柱，上面装饰着牦牛尾和带有阿拉伯经文的幡旗；还有……许多大羚羊角。这些东西沿着围绕圣墓的墙头排列着"①。

南疆的朝拜麻扎活动何时兴起，学术界尚无统一意见，不过可以肯定的是它与什叶派的思想影响分不开。在南疆的和田、墨玉、策勒和民丰等地，以什叶派十二伊玛目之名义修建的麻扎就是最有力的证明。但南疆朝拜麻扎活动和麻扎建筑的大型化，却是16世纪末17世纪初苏非派即依禅势力传入新疆以后发展起来的。对依禅教徒来说，礼拜寺仅仅是完成宗教功课的地方，而朝拜麻扎才是禳祸避灾，追求灵魂净化的捷径。所以，历代叶尔羌汗国之君主都赐与大量土地和其他财产作为修缮、建筑和管理这些麻扎的费用。1865年阿古柏入侵新疆以后，为掩盖其侵略本质，把宗教作为其工具，也再度兴起了一个大规模兴修清真寺和麻扎的高潮。但新疆的麻扎和

① 《和卓传》附录《游览哈兹拉特阿帕克和卓墓》，《民族译文集》第8期。

麻扎朝拜更多的是包括对古代动植物崇拜、祖先崇拜和多神崇拜在内的原始萨满教的潜流残存。原因在于新疆古代民族历史上都曾经信奉过萨满教，虽然佛教、摩尼教、祆教也曾在不同时期流传过，但作为一种源远流长的文化，原始萨满教的影响一直保留在人们的生活之中，因此，不论在哪一个历史时期，没有一种宗教完全占据人们的心灵，并世代相传。伊斯兰教传入新疆，对原来的宗教影响和习俗也不能不采取兼容并包的方式，这就很自然地会出现一些与伊斯兰教原教旨相悖的色彩。

第四，具有地域特色的清真寺和别具一格的建筑艺术。在新疆的东西南北中，无论是城镇或乡村，凡有各族穆斯林分布的地方，规模大小不一的清真寺可谓星罗棋布，它以实物形式向人们展示了新疆伊斯兰教文化的一大特色。新疆最早的清真寺，因缺乏可证的文字记载和可资证明的遗存实物，已无从可考。但相传早在喀喇汗朝初期，新疆的清真寺和经文学校已具有相当规模。今喀什市的恰普街就是当年经文学校的所在地。有实物可证的新疆最早建筑的礼拜寺，要数今喀什市的艾提尕尔清真大寺，始建于15世纪中叶。当今新疆的清真寺绝大部分是清代以来陆续修建或扩建的。新疆清真寺种类较多，从职能上可分为三类，即都市清真寺、“加米”清真寺和普通清真寺。另外，还有麻扎清真寺、家庭清真寺两种。都市清真寺，以喀什的艾提尕尔清真寺最为典型，建筑规模宏大，占地面积一万六千多平方米，样式考究。它是穆斯林在盛大节日里如肉孜节、古尔邦节会礼的场所。这类礼拜寺的教职人员一般都有5—7人，为首者都是闻名远近的大学者。“加米”系波斯语，意为聚礼，顾名思义，加米清真寺是穆斯林每星期主麻日聚礼的地方，新疆的每个城镇和人口较集中的农村，都有一座或数座这样的礼拜寺。这种寺院建筑规模也较大，除礼拜大殿和宣礼楼外，还附设经堂和沐浴室，有的还下辖若干小寺，相当内地的汉依大寺。普通清真寺规模要小一些，建筑也简单，礼拜大殿多为土坯修建的平顶大屋，容纳礼拜的人数

有限，主要供穆斯林平时一日的五次礼拜。普通清真寺约占全疆清真寺总数的90%左右，大都分布农村或城镇小街巷。麻扎清真寺是大型麻扎内的附属建筑物，供前来朝拜麻扎的人们礼拜之用，如喀什的阿帕克和卓麻扎和优素甫·哈斯·哈吉甫麻扎，库车的额西丁麻扎等，都建有相当规模的礼拜殿。家庭清真寺是指一些殷实家庭所建的礼拜寺，主要供本家庭成员或全家族使用。

前面说过，适应绿洲农区干旱少雨的生态环境，新疆清真寺融阿拉伯和维吾尔族建筑风格于一体，呈现独特的民族风格。礼拜寺形制多呈平顶或穹窿圆拱顶的廊柱结构，与内地礼拜寺殿宇式的重檐起脊勾连搭结构形成显明对照。圆型拱顶和高耸的尖塔，绿色或蓝色的廊柱，藻井图案和三面回廊，是新疆维吾尔族穆斯林礼拜寺常用的形制。确切地说，这种建筑接近阿拉伯和波斯伊斯兰建筑风格。

第七章 中国穆斯林民族（一）

第一节 维吾尔族

一、概况

维吾尔族是一个历史悠久的民族，它在形成和发展的漫长历史过程中，创造了自己灿烂的文化，并为缔造多民族统一的中国，发展中华民族的历史与文化，作出了重要贡献。

据1990年全国人口普查统计，新疆维吾尔族共有721万多人，约占全区人口总数的45%，主要聚居在天山以南塔里木盆地周围和天山以北的准噶尔盆地的一些绿洲地带，其中沿塔里木盆地边缘的和田、喀什、阿克苏、吐鲁番和哈密五地区是维吾尔族人口最集中的地区。此外，在湖南省的桃源、常德等县（市）及河南省的渑池县还有少量维吾尔族人口分布。

维吾尔族语言属于阿尔泰语系突厥语族西匈语支。古代曾使用过突厥文、回鹘文等。从10世纪末11世纪初开始采用阿拉伯字母为基础的维吾尔文，这种文字过去为保存维吾尔族丰富的文化遗产起过重要作用，今天，它仍在为维吾尔族乃至新疆地区经济文化的发展作着贡献。

“维吾尔”是维吾尔族的自称，意思是“团结”、“联合”或“协助”。这一族称早在公元4世纪就见诸于汉文史籍了，只是历代汉文史籍中的译写很不统一，如北魏时期为袁纥；隋朝有韦纥、乌纥、乌护之称；唐朝为回纥，后又改称“回鹘”，取之于“回旋轻捷如鹘”、“回旋搏击如鹘”；五代、宋时仍沿用“回纥”、“回鹘”之称；元代除了“回纥”、“回鹘”外，还有“辉和”、“呼辉和尔”“畏兀”、“畏吾儿”等名称；清末民国初，维吾尔族用“威武尔”来称呼自己，寓有“雄武”之意。1934年，新疆省政府正式决定统一汉译，一律使用“维吾尔”的族称。历史上，对维吾尔族还有一些他称，如清代称之为“回部”或“缠回”；近代西方人称其为“萨尔特”，意思是商人，大概是来自维吾尔族善于经商的缘故。

维吾尔族人民在历史上曾信仰过萨满教、摩尼教、景教、佛教，伊斯兰教传入后，逐渐成为全民族的宗教信仰。伊斯兰教对于维吾尔族的政治、经济和文化生活有着广泛与深远的影响。

在经济生活方面，维吾尔族古代曾是以游牧为生的民族，9世纪中叶以后，逐渐改变为农业经济。长期以来，从事绿洲农耕和园艺栽培，兼事牲畜饲养，是维吾尔族农业经济的主要特征。与此同时，维吾尔族还有着高超的手工业制造技艺和擅长经商的传统。

二、历史简述

维吾尔族是突厥语族的一支，它的形成经历了一千多年的漫长历程。它是一个多源的民族，最主要的来源是二支：一支是来自蒙古草原的的回纥人，另一支是南疆绿洲上的土著居民。这两部分人大规模汇合的时间是公元840年，完全融合为一个统一的、新的民族共同体的时间是16世纪初。

1. 回鹘汗国时期

回鹘，唐初称“回纥”。回纥源于丁零，早在公元前3世纪，在

蒙古草原和西伯利亚地区，活动着很多统称为丁零的部落。丁零人相继受草原上的匈奴、鲜卑和柔然汗国的奴役，长期局促于山地森林和蒙古草原的北部边沿，以狩猎和畜牧为生；公元4世纪以后，丁零又被称为铁勒或高车，其中的袁纥部游牧于今漠北一带。6世纪时，突厥兴起，以袁纥为主的漠北铁勒诸部处在突厥统治下。隋大业年间（605－618年），由于突厥的压迫，袁纥联合铁勒诸部共同反抗突厥的统治，并改称“回纥”。在反抗突厥汗国的斗争中，在回纥部周围逐渐团聚了越来越多的铁勒部落，形成与突厥贵族相抗衡的力量。到了公元744年，在唐朝大军的配合下，回纥首领骨力裴罗团结内外各部，一举推翻了突厥贵族的统治，建立了漠北回纥汗国。唐封骨力裴罗为怀仁可汗，建都于鄂尔浑河上游的黑虎城。从此回纥的势力日益强盛。

元和四年（809年），回纥可汗上书唐王朝，要求改名为回鹘，“义取回旋博击，如鹘之迅捷也”[①]。天宝以降，回鹘因助唐平定安史之乱有功，唐王朝先后嫁两位公主于回鹘可汗。这一时期回鹘和唐王朝的绢马贸易十分发达，回鹘大获其利，经济实力大增，逐渐走上封建化的道路。汗国社会经济有两大对立阶级，一方是平民，由九姓回纥的一般牧民和外族投附的“黑民”组成，是汗国兵役和赋税的主要承担者，属于被统治者阶级；另一方是“伯克”，由汗、各部酋长、氏族首领和氏族贵族组成，属于统治者阶级。

畜牧业是汗国赖以生存发展的最主要经济成分，以鄂尔浑河、色楞格河、土拉河流域为中心的辽阔蒙古草原，为回纥汗国畜牧业生产的发展提供了最优越的条件。大量历史资料证明，牲畜和畜产品不仅是回纥人民衣食住行等经济生活之源，也是回纥国家对外贸易的主要商品和对外政治活动的手段之一。

商业是汗国时期回纥经济生活的又一重要部门。回纥与唐朝长

① 《旧五代史》，卷138，《回纥传》。

期的绢马贸易久已闻名史册，尤其是安史之乱后，吐蕃占据河西走廊，唐朝与天山南北的联系只得通过回纥汗国去维持和沟通。回纥汗国从此直接掌握了东西方陆路交通枢纽，成为东西方贸易的垄断者。随着商业在汗国社会经济中地位日趋重要，商人的政治地位也越来越高。

汗国时期的回纥文化主要表现在语言、文字和宗教三方面。统一的回纥语言的形成，是回纥汗国时期最重要的文化成果之一。这种统一的语言是通过政治力量加以推行的，它的历史作用在于：因此而推动了维吾尔民族历史上的第一次大融合；汗国时期流行于回鹘人中的宗教最初是传统的萨满教，即一种由多神崇拜与巫术相结合的原始宗教。八世纪中，又传入了摩尼教。摩尼教教义的核心内容主要是讲明暗两种力量的斗争，崇明毁暗，故亦称“明教”。初期在汗国内受排斥，最后势力壮大，成为国教。

到了公元840年，由于草原上“连年饥疫”，加上回鹘贵族的内讧和北方黠戛斯人的乘击进攻，回鹘汗国崩溃。

2. 高昌回鹘汗国时期

回鹘被黠戛斯攻破后，开始了大规模的迁徙。其中一支约十万人向南，到达阴山南的长城沿线游牧，到848年这部分人完全溃散，其中大部分进入中原，融合进了汉人之中；自蒙古草原迁出的另外三支回鹘向西，分别到达了葱岭西的楚河流域、准噶尔盆地东部和河西走廊的张掖地区。在河西走廊的回鹘人以甘州为中心，故称甘州回鹘或河西回鹘，这支人与当地的其它民族融合，以后就形成了今天的裕固族；在准噶尔盆地东部的回鹘人被称为高昌回鹘或西州回鹘，这支人以以北庭（今吉木萨尔县）和高昌（今吐鲁番）为中心，建立了高昌回鹘汗国；在楚河流域的回鹘被称为葱岭西回鹘，后来建立了喀喇汗国。

高昌回鹘人西迁之初，天山南北的主要地区正在吐蕃势力的控

制之下。866年（唐威通七年），回鹘人在其首领仆固俊领导下，战胜吐蕃军队，形成了一个以高昌（今吐鲁番）为中心的回鹘王国，其疆界“东起哈密，北至伊犁河，西至冰达坂（阿克苏北），南距吐蕃（今和田、敦煌间）。”① 也就是说，高昌回鹘王国统治的疆域包括吐鲁番、准噶尔和塔里木三个盆地。境内绿洲成片，资源丰富，水利发达，草原辽阔，为回鹘王国的农业、畜牧业、手工业的发展创造了有利条件。

经济的发展，又促进了生产关系的完善。天山以西和以北地区，水草丰茂，自古以来就是游牧民族生养繁息之地，对西迁后回鹘人畜牧业经济的恢复十分有利；天山南部各绿洲和吐鲁蕃盆地，原来就是发达的农业区，西迁后的回鹘人，接受了当地农业经济的影响，逐步转为农业生产，由传统的畜牧业经济转向定居农业经济，这是回鹘人具有重要历史意义的社会进步。

生产的发展，促进了商业繁荣。新疆原为中西交通要道，回鹘人又有经商传统，因而10—12世纪，回鹘地区和内地贸易活动空前繁荣，与五代、两宋、辽、金的贸易，主要是通过“朝贡”与“互市”等方式进行的，内容大多以马匹、玉器、乳香、药材、皮草、皮毛制品等，换取内地的丝绢、茶叶、铁器、金银饰品和钱币。这一切，都为回鹘汗国的发展创造了条件。

高昌回鹘王国地处东西文化交流要道，当地的文化比较发达，继而又受到东西方文化的渗透与影响，逐渐形成王国独特的民族文化形态。根据遗留的文化遗址、出土文物和各种文字的历史文献记载，都说明高昌回鹘汗国时期维吾尔族的文化进入一个繁荣昌盛的发展时代。

高昌回鹘汗国初期还使用突厥文，后来逐渐采用粟特文字母拼写回鹘语，几经修改成为回鹘文字。回鹘文成为社会交际的工具，不

① 王治来、周锡娟译：《世界境域志》。

仅用来翻译佛经，而且被摩尼教徒、景教徒和伊斯兰教徒用来翻译和撰写本宗教的经典、祷文、诗歌、故事、文约等。

高昌回鹘汗国时期的主要宗教是佛教，佛教的哲学思想与佛教艺术在高昌回鹘人中占主导地位。佛教的主要经典都被译成回鹘文，其中《金光明经》、《法华经》、《华严经》等是译自汉文，有些经卷则译自龟兹文或其它语种。据记载，当时的高昌地区有佛寺50余区，佛寺内保存了《大藏经》、《玉篇》、《经音》等汉文典籍。据考证，今日的高昌古城、交河古城、北庭古城等，都是当时回鹘王国的佛教中心。柏孜克里克千佛洞、北庭佛寺、拜城克孜尔千佛洞都有回鹘王国时期的壁画与彩绘。这些佛教洞窟和佛教建筑表明高昌回鹘汗国时期佛教之盛。高昌回鹘汗国时期佛教所以如此繁盛，是有其历史根源的。高昌回鹘汗国的首府高昌城（今吐鲁番高昌古城遗址）规模宏大，是从西汉时期的“高昌壁”逐步发展起来的。西汉以来是西域长史和戊己校尉驻地，到公元4—6世纪是高昌郡的郡治，是东西方交通线上著名的佛教城市。唐朝建立西州后，高昌是西州的州治，并为唐朝统一西域和发展西域经济、文化起过重要作用。这时佛教更加兴盛发达，成为西域佛教文化的中心。高昌回鹘王国的首府就是在此基础上发展起来的，因此，高昌回鹘汗国的政治、经济、文化都渗透着浓郁的佛教文化色彩。

流行于高昌回鹘王国的另一个有较大影响的宗教是摩尼教。回鹘人在西迁天山南北之前就已经信奉摩尼教。高昌回鹘王国境内的摩尼教有专门的寺院，寺院占有大量的田产、葡萄园和牲畜。摩尼教的经典文书一般用摩尼文书写，也有用突厥文、回鹘文书写的。摩尼教对于王国的政治也有相当的影响。据说，高昌回鹘王国的可汗就信奉摩尼教，王国的许多重大政治问题都有摩尼参加。

高昌地区除流行佛教和摩尼教外，还曾流行祆教、景教及萨满教。到王国的后期，伊斯兰教也开始传入。因此，可以说高昌回鹘王国时期是各种宗教鼎立并存的时代。

3. 喀喇汗王朝时期

喀喇汗王朝政权，是西迁楚河流域的葱岭西回鹘人与先前已在此地的原回纥外九部之一的葛逻禄人等共同建立的，时间约在10世纪中，辖区最盛时包括以喀什为中心的新疆西部和七河流域、河中等广大地区，初以巴拉沙衮为首都，以喀什为陪都，后期将首都迁至喀什。由于辖区辽阔，实行过双王制。13世纪初，被篡夺西辽王位的乃蛮屈出律所灭。

喀喇汗王朝时期，大力推行伊斯兰教，于11世纪初，灭掉于阗李氏王朝，把伊斯兰教传入塔里木盆地南部广大地区。后来，由于王朝内部矛盾导致喀喇汗王朝分裂，形成东西两部，西部以撒马尔罕为中心，东部以巴拉沙衮和喀什为中心。东部王朝在哈龙·布格拉汗二世统治时期(1074—1102年)，政治相对稳定，经济得到发展，喀什的文化出现了前所未有的繁荣景象。王朝的势力范围不断扩大，用武力占领了高昌回鹘汗国，摧毁了佛寺，使当地人民皈依了伊斯兰教，所以他享有伊斯兰教“正义和宗教的保卫者”的封号。巴拉沙衮著名诗人玉素甫·哈斯·哈吉甫写的长诗《福乐智慧》、阿不都·加帕尔的《喀什噶尔史》都是这个时期的杰作。

喀喇汗王朝是一个多民族的统一实体，语言众多，但基本上是讲突厥语族的各分支语言。回鹘人已采用回鹘文，是社会书写契约、文书、诗歌的主要文字，王朝行政中心的人们所使用的语言被称作哈卡尼亚语，这是喀喇汗王朝的主要书面语言。但在伊斯兰教传入以后，回鹘文字逐渐被阿拉伯文字所取代。

喀喇汗王朝的经济以农牧业为主。在塔里木盆地上，农业比较发达，这里居住的回鹘人不但掌握了比较先进的农业技术，种植各种农作物，而且又普遍从事果木园艺生产，于阗、叶尔羌等地，蚕桑业也比较发达。在一些大的河流上都有配套的水利工程，保证了各绿洲的农田、果园的灌溉；畜牧业主要分布在天山、昆仑山、阿

尔泰山等山间盆地和草原上，大量畜产品如皮革、毛织品、奶制品、牛羊肉等投放集市进行交换；手工业在经济中也占有及其重要的地位，采矿冶炼、纺织地毯、制陶、造纸等都有较大发展。喀什噶尔作为喀喇汗王朝的政治经济中心之一，城市建设发展较快，主要建筑物有皇宫、经学院、礼拜寺和圣人陵墓等，出现了砖木结构的高大建筑群。

由于喀喇汗王朝社会经济的稳定发展，促进了科学文化的进步。尤其是回鹘人在全面接受了伊斯兰教以后，文化生活和生活方式都发生了变化，在思想观念、意识形态和伦理道德等方面都逐步伊斯兰化。

喀喇汗王朝带来文学艺术的复兴，这在维吾尔文化史上是一个灿烂辉煌的时代，其中文学处在一个繁花似锦的昌盛时代，文学作品的艺术水平达到了空前的高度，主要作品有：

《福乐智慧》：此书是由诗人兼思想家玉素甫·哈斯·哈吉甫创作，1069—1070 年完成。

喀喇汗王朝时期，农业、手工业成为社会生产的基本部分，定居和城市化也得到普及。具有悠久历史的回鹘传统文化，在吸收了中原文化和阿拉伯文化的优秀因素的基础上，进入了一个新的繁荣发展时期。《福乐智慧》就是在这种背景下产生的，开一代诗风之先河，对后世产生了极大的影响。

本书的内容概括起来就是颂、赞、训诲以及对各行各业的分析。“颂”是对真主和先知的赞歌；“赞”是对布格拉汗的誉词；“训诲”属于伦理道德的范围，阐述了国君和大臣应具备的品格，表达了回鹘人的社会审美观。

本书是一部讽喻性长诗，这正是它的文学美的特征。《福乐智慧》很好地处理了有韵律的语言与长诗的形式之矛盾，使之成了一种和谐的存在。全书表达了古代回鹘人自然审美观的特征，强调了精神美的主题和道德品质的重要性，表达了他们对自然及生命的感受。

《突厥语大词典》：此书的作者是穆罕默德·喀什噶里。他生于喀什噶尔，曾在喀什噶尔经学院学习，钻研阿拉伯、波斯语文。及长，遍游南疆及中亚地区，广泛接触并熟悉了各突厥民族的风土人情，做了深入系统的语言调查，搜集了不少民歌和民间谚语、警句。1072—1077年间，他在当时的报达（今伊拉克巴格达）用阿拉伯文编写了《突厥语大词典》。

《突厥语大词典》是一部百科全书式的辞典，它提供了突厥诸部落及其历史的材料，介绍了突厥语诸部落生活的地区、城市、山川、重要村镇和交通枢纽。为了生动地表达各词的含义，书中引用了各种文学作品的片断300余节及谚语200余条，展现了当时口头文学的范例，明白地反映了那个时代的哲学与伦理观点。提供了农牧业方面的词汇以及各种动植物的名称，并说明了它们的特征。对有关政权组织和军事术语、官衔、封号也作了解释。提供了有关历法和天文学的材料，介绍了突厥各族人民日常生活的材料和风俗习惯。

《真理入门》：是12世纪末、13世纪初回鹘著名的盲诗人艾合默德·尤格拉克的作品。这时喀喇汗王朝已是西辽的附属国。作者揭露了一些严酷的社会现象，以严肃的笔调倾诉了对现实生活中丑恶现象的不满，力图唤醒世人，建立和恢复社会的安定。

4. 西辽蒙元时期

1123年，契丹人建立的辽王朝为女真所灭，辽皇帝耶律大石率余部西迁，1125年到达吐鲁番，高昌回鹘王毕勒哥表示归附。耶律大石由此继续西迁，同年攻占喀喇汗王朝首府巴拉沙衮，继而占领中亚河中地，喀喇汗王朝灭亡。耶律大石迁都巴拉沙衮，取名“虎思翰尔朵”，史称“西辽”。

在西辽统治下，高昌回鹘被作为属国之一，原喀喇汗王朝统辖地由西辽直接统治。无论属国还是直属领地，西辽都派官吏驻守，执行征税和镇压的职能，回鹘人民横遭镇压，备受盘剥。

1206年，成吉思汗统一蒙古草原，开始向外扩张。1209年，高昌回鹘亦都护（王）起兵杀死西辽监国，臣附蒙古，从此被称为畏兀儿或高昌畏兀儿。1213年蒙古军队攻占巴拉沙衮城，篡得西辽王位的乃蛮王屈出律被擒杀，西辽亡，维吾尔地区全部归入蒙古统治下。蒙古王朝在别失八里设“行尚书省”对天山南北进行军事与政治统治。1271年忽必烈建立元朝，经过对受封于天山南北的窝阔台、察合台封地上叛乱贵族的镇压，进一步采取对维吾尔地区直接统治的措施，即设三个元帅府：阿力麻里元帅府，统辖天山以北地区；别失八里元帅府，统辖天山以南地区；曲先元帅府，统辖吐鲁番以东地区。境内的赋税、差役都由元朝直接收管，以“按亩输税”的办法交纳。另外，还得承担兵役。如今日海南省常德、桃源一带的维吾尔人祖先，就是在这一时期东迁内地的。

成吉思汗在世时，曾将所征服的广大地区以领地形式分给了他的四个儿子。其中二子察合台的封地即包括除高昌回鹘以外的天山南部和中亚河中地区。他的继承者曾在忽必烈建立元朝时发生过叛乱，一度占领过吐鲁番。14世纪初，察合台后裔笃哇兼并了在他北部的窝阔台领地，又将元朝势力排挤出天山南北，控制了高昌畏兀儿，建立了自己的政权，定都在阿力麻里。这个政权此后就被称为“察合台汗国”。

14世纪20年代，察合台汗国又分裂为东西两部分，部分人迁往河中地区农业区，以撒马尔罕为中心，被称为西察合台汗国；部分人仍以阿力麻里为中心，继续维持对天山南北维吾尔地区的统治，称东察合台汗国，统治者自命是纯血统的蒙古人，自称为蒙兀儿，因此，外国人则称这一时期的新疆为蒙兀儿斯坦（意为蒙古人居住的地方）。1370年，西部察合台汗国贵族帖木尔政变称汗，并乘机东来征伐，攻占了阿力麻里，于是整个察合台汗国灭亡

西辽蒙元时期，以农业为主的维吾尔族社会经济结构和阶级结构尚没有大的改变，其原因在于不论是西辽政权还是蒙元、察合台

汗国政权，对天山南北维吾尔地区的统治方式基本上是相同的。特别是西辽统治前期，由于政治相对稳定，农业发展很快，粮食产量增加，其商业活动更为活跃，天山南北许多城市都成了重要的商业中心，畏兀儿商人在在天山南北地区，完全取代了中亚商人的地位。西辽灭亡后，由于战争，经济遭到破坏，元朝前期经政府多方扶持，经济又有所恢复，但随着察合台汗国的出现，政局长期动乱，交通状况恶化，商业呈现萧条，货币失去了权威，可动产没有了保障。对剥削阶级来说，土地的重要性增加，于是在广大维吾尔农村，以劳役地租为特征的农奴制度，这一时期又得到了加强。

西辽政权的出现，使西迁的回鹘人在分割了两个多世纪后首次得以统一。表现在文化上，出现了互相交流和新的发展。如高昌地区是传统《高昌乐》和《龟兹乐》的故乡；葱岭西在音乐，尤其是乐器方面也深受中亚和波斯的影响，双方结合的结果，终于在这个时期出现了“十二木卡姆”大套曲的雏形。

十二木卡姆是维吾尔族的一部古典音乐巨著，是由维吾尔族劳动人民创造的包括古典叙事歌曲、民间叙事组歌、舞蹈组歌、即兴乐曲等共约12大套、340首歌曲组成的大套曲，在民间流传最广。解放后，著名艺人吐尔地阿訇的传谱经过记录、整理，于1960年辑成《十二木卡姆》两卷出版。在南疆部分地区，还流行一种“刀郎木卡姆”大组曲，曲调朴实，风格豪放、粗犷，带有浓郁的草原气息。

这一时期，维吾尔人对祖国文化的贡献尤为突出，主要表现在：1)、文字，用回鹘文字母拼写蒙古语，从而创造了日后的蒙古文。2)、修正史。维吾尔人知识分子岳柱、全普庵撒里、沙剌班、廉惠山海牙等人都参加过元朝政府组织的对宋、辽、金三史的编纂。3)、译文献。维吾尔知识分子安藏、必兰纳识里等精通多种语言文字，是元代汉、维、蒙、藏、梵文等多种文字的文献翻译家。

随着佛教逐渐被伊斯兰教排挤，阿拉伯文字逐渐代替了回鹘文的地位。一种以维吾尔语为基础，夹杂有蒙古语、阿拉伯语、波斯

语词汇的综合型语言——察合台语形成，并出现了用阿拉伯字母拼写它的察合台文及用察合台语写下的维吾尔民族历史上数量宏大的文学作品，其代表作有艾拜都拉·鲁特菲长达二万余行的长诗《古里与努诺孜》；阿巴拜克·赛卡克的十部史诗《赛卡克诗集》和格亚斯丁·那沃依的《五卷书》、《群芳雅会》等等。另外，科学著作有萨卡吉的《科学知识之钥》。

5、明清时期

1368年，明朝建立。1370年，察合台汗国崩溃。接着在天山南北的维吾尔地区，出现了许多各不相属的割据政权，其中大者称“国”，小者称“地面”。他们的统治者多是已经维吾尔化了的察合台蒙古贵族后裔。这些政权分别是别失八里、于田、哈密、哈什哈尔（喀什）和吐鲁番。

明朝建立后，哈密政权首先归附。明朝封其首领为忠顺王，进而设立哈密卫进行直接管理。其它如别失八里、于田、哈什哈尔、吐鲁番以及北疆的瓦剌政权，也都先后派遣贡使，表示臣服，接受明中央政府的册封。明朝与诸政权间还有着频繁的茶马丝帛等贸易交往。

17世纪初的明朝末期，天山南部等维吾尔地区的各分裂割剧政权，终于以喀什噶尔为中心统一起来，初称喀什噶尔汗国，不久定都叶尔羌，又称叶尔羌汗国。此时的汗国境内，人们已普遍信仰伊斯兰教，故被视为国教。

1644年清朝立国，叶尔羌政权立即与之建立了臣附关系。与此同时，居于天山以北的蒙古厄鲁特（即瓦剌）部之一的准噶尔（即绰罗斯）部强盛，在征服北疆哈萨克斯坦等地之际，也向清朝表示臣服。

17世纪中叶，南疆叶尔羌汗国内出现了伊斯兰教的白山派（新派）和黑山派（旧派）之争。叶尔羌汗王亦思马因赞助黑山派，压制白山派，把白山派首领阿帕克和加赶出喀什噶尔。阿帕克和加出

走天山北，请求准噶尔汗噶尔丹援助。1678年（康熙十七年），准噶尔出兵南疆，俘虏了叶尔羌汗，立阿帕克和加为汗，至此，叶尔羌汗国灭亡，它标志着察合台后裔对维吾尔人统治的结束，准噶尔贵族对南疆统治的开始。

1688年，噶尔丹在沙俄指使下，发动了企图分裂祖国统一的叛乱。1696年（康熙三十五年）清军讨伐准噶尔。噶尔丹兵败自杀。由此至1755年，清朝又连续粉粹了噶尔丹之侄策旺阿拉布坦、侄孙噶尔丹策零和贵族阿睦尔撒纳的叛乱。准噶尔贵族对南疆59年极端残酷的掠夺统治才告结束。

噶尔丹死后，阿帕克和加的侄孙玛罕木特企图乘机独立。到策旺阿拉布坦复起，将玛罕木特囚禁于伊犁地牢中。他在坐牢期间生有二子，长子名波罗尼都（即大和卓），次子名霍集占（即小和卓）。清军1755年占领伊犁后，玛罕木特已死。清将其二子释放，遣归南疆，令其发挥领导作用。但获释后的小和卓却要叛清独立。他自称巴图尔汗，占领南疆中西部广大地区，开始分裂活动。追随他的部众不久看清了他的极端残忍的反动面目，纷纷离去；哈密、吐鲁番、库车、拜城等地封建主皆站在清朝一面，积极协助平叛。1758年，清军在各地人民和封建主的支持下平叛。次年，收复喀什、叶尔羌、大小和卓失败，逃往巴达克山（今阿富汗境），被当地首领杀死，将首级送交清廷。至此，清朝开始了对新疆的直接统治。

清统一新疆以前，维吾尔族社会的经济制度是封建农奴制。维吾尔族的封建农奴制度是从9世纪中叶西迁新疆后不久开始的。14世纪后期元朝灭亡，统治南疆的蒙古察合台贵族纷纷割据称王，成为各小王国地面的世袭封建主。为扩大自己的世袭领地，彼此间常常进行兼并战争，于是引起了普遍的人口掠夺和买卖。掠夺买卖人口盛行反映了当时维吾尔族社会生产力发展、迫切需要廉价劳动力，反映了维吾尔封建农奴制经济发展的普遍性。这种情况历经了约400余年，直到清初。

从1678年准噶尔控制南疆到1758年清朝平定大小和卓之乱统一新疆的80年间，维吾尔族封建农奴制度尤为发达。当时，南疆各地的城市和农村，完全由伯克与和卓掌握统治政权。大小不等的伯克与和卓都是世袭封建主，他们占有大量世袭领地与农奴，强迫农奴为自己无偿耕种和服各种劳役，并运用一整套司法、军队等国家机器对之进行镇压。加之准噶尔汗国的军事占领和残酷的无休止地掠夺，使广大维吾尔农民纷纷破产，不得不依附于强有力的领主。18世纪中，在所有南疆割据的世袭领主中，最有代表性的是哈密的玉素甫、吐鲁番的额敏和卓、乌什与阿克苏的霍集斯、喀什与叶尔羌的大小和卓。

维吾尔族农奴经济有如下特征：

第一、土地这一最重要的生产资料几乎全部被大小伯克、和卓等封建主占有。他们把一部分作为私庄，大部分土地以份地的形式分给农奴耕种。

第二、最主要的剥削形态是“劳役地租”和实物地租。前者主要表现在农奴要自带口粮，农具为封建主无偿耕种私庄田；后者则是农奴份地后要将收获的一半或1/3向封建主交租。

第三、领主与农奴身份皆为世袭。农奴世代依附于固定的领主，无人身自由。

第四、领主有自己的武装、监狱和各种刑具，用暴力强制农奴为自己耕种和从事各种差役负担。

第五、社会生产力低下，从城镇到农村，都是以自给自足的自然经济占统治地位。

清朝统一新疆后，在新疆地区采取了一系列的措施。在军事方面，实行军府制度。1762年（乾隆二十七年）设总统伊犁等处将军，管辖巴尔喀什湖以东以南、塔拉斯河、楚河流域以及以及新疆全部的军政事务，其下设有乌鲁木齐都统和伊犁、塔城、喀什噶尔参赞大臣，其它各地设办事大臣、领队大臣等。边境险要处设卡伦、台

站，规定了春秋两季巡查边界的会巡制度。这套庞大、严密的统治机构对加强统治、巩固边防作用重大；在政治方面，对西域原有政治制度据不同情况做了相应的变革。如在乌鲁木齐以东地区实行郡县制，设镇迪道，下分镇西府（驻巴里坤）与迪化直隶州（驻乌鲁木齐）。在哈密、吐鲁番以及土尔扈特、和硕特地区则实行世袭的札萨克制，受当地大臣监督。在天山以南其它地区仍保留原有的伯克制，但取消了伯克的世袭制度，分散了伯克的权利，取缔了他们的司法权和私藏武器权，限制了伯克占有土地和农奴的数额，根据品级依次递减，剩余土地皆为政府官田。原来以领种领主份地维生的部分农奴，现在可以承种官田，只向官方（地主）缴纳额粮或折银。由原来的劳役地租变为实物或货币地租，其身分也由原来的农奴转为佃农。各级伯克的升迁调补和裁撤，由各级大臣照章办理。这在一定程度上削弱了地方封建势力，促进了封建农奴制的解体；在经济方面：主要是兴屯田，办商业，鼓励贸易，降低税率等。随着农、牧、商业和手工业的发展，新疆出现了许多诸如乌鲁木齐、叶尔羌、喀什噶尔、阿克苏、库车等繁荣的贸易中心，这对维吾尔族社会的发展无疑起到了一定的促进作用；在文化方面：清朝对西域的历史、地理等情况曾组织人力作了较系统的研究，编纂了如《平定准噶尔方略》、《平定溯漠方略》、《平定回疆方略》和《西域图志》《西域同文志》《西陲总统事略》、《新疆识略》等书。在个人著作方面有《西域见闻录》等。这些有关新疆历史的重要资料，对我国人民进一步认识和了解新疆作出了贡献。

从18世纪中到19世纪中的百余年里，随着内地大量汉族人口的屯驻以及因之而来的水利、蚕丝、冶炼、交通、邮电等各项生产事业的日益发展，殖民帝国主义商品倾销、原料掠夺的加剧，新疆维吾尔族地区的经济日益纳入了全国的半殖民地、半封建经济的轨道。到1883年新疆建省时，维吾尔族古老的农奴制经济基本上已经解体了。

近代以后，新疆维吾尔族社会受到外来帝国主义的侵略与奴役。早在1840年以前，沙俄已开始对我国西部边界进犯、蚕食，侵入我巴尔喀什湖以东以南地区。鸦片战争后的半个多世纪里，沙俄强迫清政府签订了一系列条约，强占了我西北边疆54万多平方公里的土地。与此同时，英帝国主义也以印度和中亚殖民地为基础，以培植走狗、派遣特务乃至亲自出兵等手段，以及援引最惠国条约等，加紧了侵略我新疆的活动，通过种种不平等条约，俄、英在我新疆遍设领事馆，并以此为据点，公然干涉民政、包揽诉讼、操纵地方政权、勾引土豪、强夺民田、水利、非法散发侨民护照、挑拔民族关系、胁迫维吾尔等少数民族加入俄、英国籍。以上种种政治军事侵略，使中国在新疆的主权大大丧失。

19世纪末到20世纪初，随着英俄从资本主义进入帝国主义阶段，更加紧了对新疆地区的经济侵略。帝国主义凭借不平等条约取得在新疆种种特权，控制了新疆的水陆交通、内外贸易、邮电通讯、金融财政，通过倾销商品，扼杀了新疆原有的商业和手工业，使新疆完全沦为他们的商品倾销市场和原料供应地，把新疆经济逐渐置于俄、英等国资本的附庸地位。

此外，外国侵略者还与背叛祖国的宗教封建主于19世纪前期在新疆进行了多次入侵活动。如大小和卓之乱被平后，其后裔逃往毗邻的浩罕汗国。19世纪初英国控制浩罕，并以它为基地，窥伺新疆，正好为时刻都梦想复辟的和卓后裔带来了希望。从1820－1828年，大和卓之孙张格尔在英国特务的指使保驾下，先后5次入侵骚扰，因无人支持而被擒杀。但复辟活动并未停止。1830年又有张格尔之兄玉素甫和卓入侵，1847年张格尔之侄买迈提明、倭里汗伙同浩罕匪徒入侵；1857年倭里汗再次入侵，但都因其残酷的掠夺行为而遭到人民的唾弃，以惨败而告终。

19世纪60年代，在太平天国革命和西北回民起义影响下，新疆也爆发了规模空前的各族农民起义。从1864年6月起的半年期间，

起义从最早的库车很快漫延到库尔勒、焉耆、乌鲁木齐、吐鲁番、喀什、和田、伊犁等南北疆各地。然而，各地起义领导权，从一开始就毫无例外地掌握在当地宗教或世俗封建主手中，起义一旦胜利，他们便割地称王，对各族人民实行更加暴虐的统治。人民起义变成了封建割据集团互相争夺权利的内战。1864 年末，窃取喀什农民起义果实的封建主思的克，为扩大地盘，稳固地位，增强号召力，企图把张格尔之子布素鲁克和卓从浩罕请回。浩罕汗国军官阿古柏借机挟持布素鲁克和卓，带领一批由英国提供武器装备的匪徒入侵新疆，相继占领南疆各地，1867 年又干掉傀儡布素鲁克，自立称汗，建立了反动的“哲德沙尔汗国”（即七城汗国，指和田、叶尔羌、英吉沙、喀什、乌什、阿克苏、库车）。两年后又攻占了乌鲁木齐、玛纳斯等地。至此，新疆大片领土掌握在阿古柏手中。

阿古柏政权的性质，无论对内与对外，都是极其反动的。对内，实行封建专制的军事独裁统治。他把全部土地以国有为名夺归自己，部分分给亲信爪牙，强迫农民无偿耕种；另一部分强行卖给农民，无休止地索取地价，农民称他“把七层地皮都卖光了”。农民赋税沉重，仅田赋一项就达收获的 3/4，同时还要负担各种徭役。阿古柏还煽动宗教狂热，肆意制造民族仇杀和宗教纠纷，以转移人民反抗外来侵略者的视线。在喀什，他下令杀死不愿改信伊斯兰教的汉、满族人民 4 万多；在叶尔羌，史料记载被屠杀者的尸体就象砍倒的庄稼一样布满旷野。阿古柏侵占南疆十年多，造成的是大片土地荒芜，人口锐减，社会赤贫；对外，阿古柏政权一直受着英、俄帝国主义的操纵，1868 年同英国订立了不平等的通商条约，承认英国的领事裁判权和通商免税权，无疑把新疆变成了英国的殖民地。

1875 年，清政府决定派左宗棠率兵西征，收复新疆。翌年，先收复了北疆各地，1877 年挥师南疆。维吾尔族等各族人民早已对帝国主义走狗阿古柏的血腥统治忍无可忍，纷纷配合清军打击敌人。阿古柏政权迅速土崩瓦解。到 1878 年初，阿古柏残余势力全部被赶出

中国领土，盘据新疆18年的阿古柏政权，终未逃脱彻底灭亡的命运。

1888年（光绪9年），清朝正式在新疆建省。这是件大事，对于取消维吾尔族社会旧有的伯克制度，解放生产力，加强与内地的联系，促进经济发展和技术进步，以及阻止新疆维吾尔族等各族人民免遭英、俄殖民主义者奴役等方面，都起了一定的进步作用。

明清时期，接受了伊斯兰教的维吾尔人出于对宗教的热情，大量翻译了阿拉伯和波斯有关政治和宗教的史书，唤起了维吾尔人对历史的重视和爱好。许多维吾尔作者着力搜集和编写古代或当时的史事，产生了许多重要的史学著作。

16世纪写成的《拉失德史》（又名《中亚蒙兀儿史》），是一部记述察合台汗国及叶尔羌汗国初期历史的巨著。作者米儿咱·马黑麻·海答尔，出身于已经维吾尔化的蒙古朵豁剌惕部，他的叔父在帮助赛德汗创建叶尔羌汗国方面是卓有成效的，他本人也曾立过大功，极受赛德汗青睐，后赛德汗死，他流落国外，最后依靠自己的军事和政治才能，成为克什米尔的统治者，当政11年。他用搜集的史料和亲身的经历，用波斯文写成此书，并且题为《拉失德史》，在前言中郑重表示：此书是献给自己祖国的统治者——拉失德汗的。作为赛德汗的长子及继承者，拉失德曾对他的家族进行了残酷的迫害，但他仍以此来表达其游子的爱国之心。

《拉失德史》的作者虽然自称是蒙兀儿人，但是，当时的蒙兀儿人大都已经融合于哈萨克、乌孜别克和维吾尔等民族中了，这个事实作者在著作中也是承认的。由于作者与叶尔羌汗国统治者赛德汗和拉失德汗有密切的亲属关系，其家族曾长期居留于喀什噶尔和叶尔羌，这部分蒙兀儿人实际上都融合于维吾尔族之中了，因而将《拉失德史》视为维吾尔族的史学巨著，是无可非议的。

沙·马合木·楚剌思的《编年史》，是一部记述叶尔羌汗国历史的重要著作。其祖先也是叶尔羌汗国的开国功臣，他本人精通阿拉伯文和波斯文，《编年史》即是用波斯文写的。他曾在叶尔羌汗国的

政治和军事上发挥过重要作用，但其后半生处于动乱中。他的作品前半部是《拉失德史》的摘要，后半部是作者自己撰写的叶尔羌汗国的历史，并记录了作者祖先的口碑资料、家族史传和作者本人的亲身经历，事实比较可靠，史料价值较高，是研究维吾尔族史和新疆地方史的必读史书。

《寻求真理者之友》是沙·马合木·楚剌思的另一部著作。这是一部用波斯文写的圣者传，记述的是叶尔羌汗国的一些伊斯兰教宗教首领的业绩及黑山派与白山派斗争的经过。以后由阿卜·满速尔译成维吾尔文。

6、20世纪上半叶维吾尔族的社会与文化概况

1911年辛亥革命武昌首义成功。年底，地处边陲的新疆首府迪化，也发展了由革命党人刘先俊领导的起义，因事先泄秘，仓猝起事，遭巡抚袁大化的镇压而失败。接着，同盟会会员杨缵绪等在伊犁联合当地维、回、哈族及部分清军发动起义成功。伊犁起义胜利后，革命党人立即组织了汉、满、蒙、回、藏“五族共进会”，推举杨缵绪为会长，宣布成立伊犁临时革命政府——中华民国军政府新伊大都督府。临时政府发布了《敬告各军士六言谕》，指出“保国何分种类，举动最重文明。汉族蒙回维哈，均应一视同仁。平时私仇私利，此时概勿存心。同造共和幸福，众志可以成城。将来大局底定，大家何等光荣。这此敦敦告诫，望各听受遵行。”[①] 从而加强了革命力量与民族团结，临时政府取得了人民的信任。天山南部塔里木盆地周围的和阗、喀什、阿克苏、库车、焉耆等地的维吾尔族及其他各族人民，纷纷响应革命，成为南疆革命党人活动的积极支持者与参加者。

伊犁起义后，袁大化企图镇压，但遭到失败。在这种情况下，袁大化要求与伊犁临时政府议和。经谈判，1912年6月全疆宣布共和，

① 伊犁《新报》第8号，载《新疆文史资料》第9辑，第80页。

袁大化退位，袁世凯政府任命另一清朝官僚杨增新为都督，新疆至此落入封建军阀统治之下。

杨增新靠摘辛亥革命果实上台，面对当时动荡的革命形势又十分害怕，妄图采取愚民政策维持其统治，这就必然引起新疆统治集团内部的尖锐矛盾。1928 年 7 月 7 日，杨增新终于被以樊耀南为首的政治反对派刺杀，但政变当天就被任民政厅长的金树仁所镇压。金树仁继杨增新之后上台，但其政治上的腐败和经济上的榨取比杨增新有过之而无不及。人民深受其害，尤以哈密地区最甚。

1930 年金树仁取消哈密王制，实行改土归流，将土地收归政府所有，但田赋却要从前一年征收，加之驻地省军军纪败坏，大肆欺压维吾尔等族群众，引起各族人民强烈不满。1931 年 2 月，哈密爆发了维吾尔等族人民起义。这时以哈密王为首的各级封建主趁机造谣煽动，制造民族纠纷，企图转移群众斗争视线，实现复辟梦。原哈密王卫队长和加尼牙孜从中夺得领导权，在抗击省军失败以后，将甘肃军阀马仲英乞至新疆。这样，新疆的政局由起初的农民爆动变成了金树仁、马仲英两军阀的大混战。1933 年 4 月 12 日，金树仁在内部政变中被赶下台。新疆省政府主席的宝座，又被另一个政治野心家、新疆军阀盛世才所窃取。

盛世才原在省军中任职。上台后，先与马仲英激战，迫使马退入南疆。这时南疆局面异常混乱。1933 年，和阗人穆罕默德·伊敏在墨玉县暴动，不久攻下和阗城，并打出“伊斯兰教国”的旗号，自封为王。英国见此状，立即派遣萨比提大毛拉与之联系，并提供大批武器，接着又伙同哈密暴动的上层首领和加尼牙孜攻占喀什城，1933 年 11 月 12 日，在英帝间谍的撮和下，两股势力在喀什宣布成立所谓的“东土耳其斯坦伊斯兰教共和国”，由加尼牙孜任“总统”，萨比提大毛拉任“国务总理”。对外，按英国旨意，派代表前往土耳其、波斯、印度等国进行非法活动，煽动宗教狂热等。伪政权不到 4 个月，就在内部分裂、人民唾弃以及马仲英、盛世才的相继攻伐下，

于1934年春彻底瓦解。帝国主义和民族反动派妄图制造分裂、破坏祖国统一的阴谋又一次以失败而告终。

中国共产党于1933年在新疆进行革命活动。对刚刚取得政权的盛世才，采取又团结又斗争的政策，争取其倾向民主进步。从1933—1935年，盛世才连续提出“八项宣言”（民族平等、保障信教自由、恢复发展农村经济、整理财政、澄清吏治、发展教育、实行自治、改良司法），“九项任务”（消灭贪污、发展经济、提高文化、保卫和平、努力春耕、便利交通、中苏友好、建设新中国和保障王公、阿訇、喇嘛权利地位），“六大政策”（反帝、亲苏、民平、清廉、和平、建设）。应该说，这些具有民主革命性质的政策，对改变新疆的政治状况，发展各族人民的经济、文化事业，起了积极作用。

1937年“七七事变”后，新疆地位日趋重要，它成为我党与苏联和共产国际保持联系的重要通道。为此，党中央派政治局委员邓发来新疆工作，与盛世才正式建立抗日民族统一战线关系，并在乌鲁木齐设立中共中央驻新疆办事处。1938年，又派毛泽民、林基路来新疆，1939年派陈潭秋接替邓发任办事处主任。1937—1940年，中国工农红军四方面军在李先念同志领导下也来到新疆。以上人员的到来，对党的抗日战争阶段的纲领与政策进行了广泛的宣传，对新疆的财政经济、文化教育等各项事业，做了大量脚踏实地的工作，并为安定社会秩序起了重大作用。但军阀盛世才，出于其反动本性，1942年终于撕去进步的伪装，以“阴谋暴动”为名，将共产党员、进步青年全部投入监狱，陈潭秋、毛泽民、林基路等我党一批优秀干部先后惨遭杀害，部分在狱中幸存的同志直到抗战胜利后在党中央多方交涉后才返回延安。

盛世才反共反人民的罪恶活动，得到了国民党反动派的赞赏，被叫到重庆亲自向蒋介石“述职”。1943年，国民党在新疆建立省党部，改组省政府，盛世才任省政府主席、省党部主任委员、边防督办等职务，大权在握，但昔日那种“土皇帝”的地位却大受削弱，为此，

与重庆国民党势力矛盾尖锐。1944 年 8 月，蒋介石以农林部长的诱饵将其调往重庆，至此，新疆完全落入蒋介石国民党的直接统治下。

对于新疆各族人民而言，他们对军阀之间的混战及帝国主义分裂新疆的活动表示强烈不满。1935 年，各族人民还成立了“新疆民众反帝联合会”，出版《反帝战线》、《新疆青年》等刊物，广泛开展宣传和组织工作，对人民进行反帝爱国教育。为了发展民族文化事业，1934 年，维吾尔族成立了“文化促进会”，开展各项进步活动，从省城总会到各县分会都积极创办文化教育事业。总会出版了维吾尔文刊物《新疆》、《我们的呼声》，喀什、阿克苏、焉耆、伊犁、塔城等分会也先后出版了地方刊物，这对传播新文化、新思想起了重要作用。到了抗日战争时期，新疆维吾尔族人民又以高涨的热情，投入到抗日宣传、支援前线的各种活动。由茅盾、张仲实等领导的新疆文化协会，组织新疆学院的维吾尔族和汉族学生演出话剧《新新疆进行曲》和为纪念“九·一八”而编的话剧《战斗》，唤起了人民抗日爱国热情。1939 年，维吾尔族剧作者阿不都秀库尔编写的爱国剧《上海之夜》演出后，获得高度评价。维吾尔族优秀诗人黎·穆塔里甫创作的《中国》、《我们是新疆的儿女》、《爱与恨》等诗歌及诗剧《战斗的姑娘》等作品，满腔热情地歌颂了民族团结以及为祖国英勇战斗的英雄们，对宣传抗日救亡起一定作用。

到国民党统治时期，维吾尔族等族新疆各族人民仍旧处于田园荒芜、工商凋蔽、交通废驰、物价飞涨的水深火热之中。随着国民党的入新，美英两国也相继在乌鲁木齐设领事馆，大批美军情报人员以顾问身分大肆活动。美驻新疆副领事马克南，就是解放前夕亲自煽动、策划民族败类乌斯满进行武装叛乱的罪魁。

1944 年 8 月，新疆省政府发布命令，要牧民向国民党驻军捐献一万匹军马，这一公开掠夺行径引起人民的极大愤怒。1944 年 8 月 2 日，尼勒克县的哈、维等少数民族一千余人首先发动起义，占领县城，接着伊宁邻近各县纷起响应。11 月，各路起义队伍在攻克伊宁

后，共同商讨决定建立临时革命政府，取名为“东土耳其斯坦人民共和国”，1945年3月建立民族军，5月，分北、中、南三路向国民党统治区进攻，扩大战果，从而使伊宁、塔城、阿勒泰和南部的阿克苏地区连成一片。年底宣布成立正式的伊、塔、阿三区革命政府。抗日战争胜利，在我党和平民主建国政策的威力下，蒋介石被迫提出和平解决新疆问题方案，并派以张治中为首的代表团到乌鲁木齐与阿合买提江为首的三区革命政府谈判。1946年初，签订了《十一项和平条款》，成立了以张治中为主席、阿合买提江、包尔汉为副主席的民族联合政府。但由于国民党方面的反动势力极力挑衅破坏，制造流血事端，三区方面于1947年2月宣布退出联合政府以示抗议。5月，国民党政府任命大土耳主义分子麦斯武德为新疆省政府主席，9月唆使乌斯满匪徒开始向三区革命根据地进攻。

三区革命初期，主要领导权由一些封建主和宗教上层掌握，提出过一些错误口号和政策，出现过一些严重错误，如盲目排汉，以至错误地杀害了一些无辜的劳动人民，搞所谓独立的“东土耳其斯坦共和国”，妄图分裂祖国。革命知识分子阿合买提江、阿巴索夫等从1947年起，大力批判、纠正了革命初期所犯的民族主义错误，指出了分清敌友和反帝反封建的目标。1948年8月1日，以阿合买提江为首的革命进步力量在伊宁成立了“保卫新疆和平民主同盟”。“新盟”的成立，标志着三区革命发展的新阶段。

为早日解放新疆，粉碎帝国主义及其走狗分裂祖国的阴谋，中国共产党中央于1949年夏派代表赴三区工作，力促新疆和平解放。9月下旬，阿合买提江等五位代表在乘飞机赴北京参加中国人民政治协商会议第一届全体会议筹备会途中不幸失事牺牲，以后由赛福鼎等代表参加了会议，并向大会表达了新疆各族人民坚持维护祖国统一、迫切要求解放的愿望。与此同时，中央派人对乌鲁木齐方面加紧工作。9月底，新疆军政双方先后通电宣布起义，新疆宣告和平

解放。从此，维吾尔等新疆各族人民的历史揭开了新的一页。①

第二节　哈萨克族

一、概况

据1990年统计，我国哈萨克族人口为111余万人，主要分布在新疆维吾尔自治区的天山北部准噶尔盆地边缘的广大地区，包括伊犁哈萨克自治州的伊犁、塔城、阿勒泰三个地区，以及木垒哈萨克自治县和巴里坤哈萨克自治县，此外，甘肃省阿克塞哈萨克自治县也是较为集中聚居的地区。

哈萨克语属于阿尔泰语系突厥语族的克普恰克语支。哈萨克先民历史上曾使用过鄂尔浑－叶尼塞文和回鹘文。随着13世纪伊斯兰教的传入，逐渐采用阿拉伯字母拼写自己的语言。采用阿拉伯字母的书面语言是19世纪下半叶形成的。由于阿拉伯字母和哈萨克语的语音系统不同，本世纪以来经过两次改革，于1954年最后修订，形成现行的以阿拉伯字母为基础的哈萨克文。

哈萨克族是以经营畜牧业为主的民族。解放前哈萨克民族一直过着逐水草迁徙的游牧生活，社会封闭，生产力落后，这就使得其传统的氏族、部落社会组织相当完整地保存了下来，致使哈萨克族内部的生产资料所有制形式和剥削关系深深打上了氏族制度的烙印。社会组织以血缘关系构成，每个部落都由若干氏族组成，氏族内的牧户以较亲近的血缘关系为基础，结合成为一个个“阿吾尔”进

① 本文主要参阅了辽宁人民出版社出版《中国少数民族文化史》西北篇、程适良撰“维吾尔族文化史”及新疆人民出版社《维吾尔族简史》、黑龙江人民出版社《中国古代北方民族文化史》。

行放牧。每个阿吾尔一般包括三五户到十余户，并推举一名德高望众的男姓为村长。他们共同从事畜牧生产，牧场集体管理，牲畜私有。他们虽然是亲族关系，但互相间贫富差别悬殊，阶级关系是在氏族的掩盖下存在的，封建剥削也是在氏族互助名义下进行的。在部落内，最普遍的剥削方式是无偿劳动。封建牧主占有本氏族的全部牧场和大部分牲畜，他们以“氏族互助”名义让贫苦牧民成年为其从事放牧等各种生产与家务劳动，得到的只是少量奶子、羊毛或一两头瘦弱牲畜。此外，部落头人等大小封建主还利用封建特权，有意制造部落纠纷和仇杀，通过取得命价赔偿金来从中掠夺财富。如一名男子，命价为200匹马，女子减半；贵族命价是平民的7倍。打死人偿还的命价，家属只得一小部分，大部分要归部落头人所有。

由于哈萨克因历史上长期受蒙古的统治，统治者上层大多是蒙古贵族，他们自命是成吉思汗后裔，称为“托列”（白骨头），而把非蒙古出身者皆称为“黑骨头”，两者不能通婚。部落牧民每年要向托列交纳一定数量的牲畜或为之服役。托列贵族在部落中享有崇高地位和世袭特权，有的部落为提高自身地位，竟到外部落邀请成吉思汗后裔来当头目。在哈萨克社会内部，也存在着牧民与牧主的对立。部落头人都是大小不等的封建牧主，每个社会基层组织阿吾尔内既有牧主，也有牧民。牧主占有大量牲畜，贫苦牧民缺少或没有牲畜，只有依附于牧主。另外，在哈萨克族统治阶级中，还有一个特殊的阶层叫“比”，是部落内公认的调解纠纷的人。他们家庭富裕、能言善辩，具有习惯法知识，地位不世袭。“比”经常以任意解释部落习惯法的手段来维护封建牧主阶级利益和榨取部落成员的财物，成为部落头人统治压迫广大牧民的帮凶。哈萨克族社会内也有少数奴隶，男称“苦尔”，女称“昆”，主要为贵族和牧主进行家务劳动，社会地位最为低贱。

在各级封建主的残酷剥削下，牧民对生产不感兴趣，牧业生产长期停滞在原始落后状态。经济类型单一，生产力极端低下。

解放后，哈萨克族的社会经济获得极大的发展。如今，在哈萨克族主要聚居的新疆北部，四周由天山、阿尔泰山和塔尔巴哈台山所环绕，中间是准噶尔盆地和伊犁盆地，两个盆地都有河流流经其间，并有大大小小的渠道、水溪、泉眼分布其间，培育着丰美的牧场。绝大多数哈萨克族主要从事游牧，少数人从事农业，或农牧兼营。哈萨克族人很少经商。但随着商品经济的迅速发展，哈萨克族人民也陆续进入了工商界的行列。

哈萨克族在信仰伊斯兰教以前，历史上曾信仰过萨满教、佛教、景教等。由于历史上哈萨克族游牧经济发展十分缓慢的关系，很多牧民仍然保持着古老的萨满教残余，主要表现在对自然界日、月、星辰的崇拜。在解放前缺医少药的年代，人病了要去请巫师念咒、驱魔、吞服“神水”、香灰等。

公元8世纪伊斯兰教传入哈萨克草原。从874年开始在中亚建立的萨曼尼王国，就是一个信仰伊斯兰教的王朝，但人民中信仰伊斯兰教的教徒并不普遍，于是萨曼尼王朝对草原采取了攻势，派军队去征服，将大教堂都改为清真寺。这样在统治者与军队的挟持下，终于使一部分突厥语部落信仰了伊斯兰教。在公元10—11世纪，哈萨克草原的基马克汗国以及随之建立的钦察汗国的一些统治者已经皈依伊斯兰教，在城市中建立了一批清真寺和宗教学校。在公元11—12世纪喀喇汗王朝时期，伊斯兰教在哈萨克部族广大地区得到广泛传播，从此古代哈萨克各部族才逐渐接受了伊斯兰教。哈萨克草原历史上建立的金帐汗国、察合台汗国、蒙兀儿斯坦汗国的统治者都提倡伊斯兰教，直到1456年建立哈萨克汗国后，伊斯兰教在哈萨克草原的势力才得到空前的大发展，到15—16世纪，哈萨克族才基本上伊斯兰化。但由于哈萨克族是以游牧为生，经常迁徙，居住不定，所以没有固定的清真寺和经文学校，牧民受伊斯兰教的影响远远不如城市居民。

二、历史概述

哈萨克族是我国一个具有悠久历史的民族，但“哈萨克”的族称却出现较晚，约在15世纪初。其含意说法较多，一种是根据民间传说：从前有只白天鹅，化为女子，和一位战士结了婚。婚后生一男孩，为了纪念他们的结合，就取名为“喀孜阿克”。在哈萨克语中，“喀孜”意为“天鹅”，“阿克”意为“白色”，“喀孜阿克”即白天鹅。后代子孙为了纪念他们的祖先，也就把自己的民族命名为“哈萨克”，即“喀孜哈克”的转音，所以哈萨克就是“白天鹅”之意。后来，喀孜哈克又生了三个儿子，长子名为别克阿尔孜斯，其后裔为哈萨克的大玉滋（玉滋，相当于地域性的部落联盟）；次子名为阿克阿尔斯，其后裔为哈萨克的中玉滋；三子名为江阿尔斯，其后裔为哈萨克的小玉滋。由于三个玉滋都是哈萨克的后裔，所以大、中、小玉滋的百姓都以哈萨克为自己民族的名称。

一种意见认为，哈萨克是中国古代“曷萨”、“可萨”或“阿萨”的异名；但多数人认为，哈萨克是“逃离者”、“避难者”、“自由人”、“战士”的意思，其来源于15世纪中，地处中亚乌孜别克汗国境内的一部分人，因不堪忍受汗国残酷的统治，向东逃到七河区西部继续从事游牧生活。这部分逃离乌孜别克汗国的人被称为“哈萨克”，意即“逃离者”、“避难者”或“自由人”。

哈萨克族是由古代许多部落和部族融合而成的，其主要族源有塞种、乌孙、匈奴、康居、奄蔡、克烈、克普恰克等。

塞种人为哈萨克族的主要族源之一。塞种是一个庞大的部落联盟，在公元前三世纪就游牧于阿尔泰山以西、巴尔喀什湖以东、天山以北的广阔草原上。我国的《史记》、《汉书·西域传》中都有关于“塞种”、“塞地”的记载。在组成哈萨克族的克普恰克、阿尔根及其它部落中都有“友尔塞克”、“别斯塞克”、“波尔塞克”和“卡尔塞克”等氏族部落，其名称中的“塞克”，即我国史籍中的“塞种

人”，可见塞种人是组成哈萨克族的成员之一。

乌孙历来被认为是哈萨克族的先民。据《史记》和《汉书》记载，公元前乌孙就游牧于我国河西走廊一带。公元前160年左右，乌孙击破大月氏，大月氏西徙臣大夏，有一部分月氏人则留在原地。乌孙收取月氏余众，留居伊犁河流域。从此，乌孙逐步强大起来，并和当地的塞种、大月氏部落融合，扩大了乌孙部落联盟，形成中亚强盛的乌孙国。当时的西汉武帝为抗击匈奴，曾两次派张骞出使西域，与乌孙建立联盟。乌孙昆莫（王）猎骄靡、翁归靡曾先后与汉朝公主细君、解忧联姻，不仅加强了友谊，削弱了匈奴的势力，保障了边境安全，而且通过使者往来，大大促进了西域各族政权与内地的经济、文化交流。乌孙是组成哈萨克族的主要部落，是哈萨克大玉滋的主体部落，这是今日大玉滋文化的主干媒体。

匈奴是我国古代北方最早建立国家的部族之一，在匈奴冒顿单于时最为强盛，许多部落与部族当时都在其管辖之下。从公元1世纪末，匈奴逐渐衰落，分化为南北两部。北匈奴的西迁过程中，其中有些部落融合到古代哈萨克族中，成为哈萨克大玉滋中阿勒班部落的主要组成部分。因此，可以说哈萨克文化中渗透着匈奴文化的影响。

康居也是组成哈萨克民族的主要部落之一。康居在二千多年前，就游牧繁衍生息在巴尔喀什湖以西至咸海之间以及锡尔河以北广大区域，作为汉代时西域的一个国家载入史册。关于古代康居与哈萨克的族源关系和文化构成，早有学者提出论证。清代学者祈韵士曰：“哈萨克当即古康居国”[①]；魏源说：“哈萨克分左、右、西三部，……左部游牧逐水草，为古康居国”[②]。新疆大学苏北海教授认为：“康居

① 祈韵士：《西域总统事略》卷十一。

② 魏源：《圣武记》卷四《乾隆绥服西属国记》。

与乌孙一样同为哈萨克族的重要祖先”[①]。由此可见，康居是形成哈萨克族的族源之一是无疑的。

奄蔡又名阿兰，是一个农牧兼作的部落，分布于咸海以西至里海的广阔平川草原上，是汉代时中亚一大国。据《史记》、《汉书》记载，奄蔡人口众多，经济比较繁荣，农业占有一定比重。有人认为，奄蔡是哈萨克阿里钦部落的先民，是构成哈萨克小玉兹的主体部落。至今，阿兰文化在小玉兹中还有其文化痕迹。

克烈是一个人口众多、势力强大的古老的突厥部落。辽金时，游牧于杭爱山与肯特山之间的鄂尔浑河和图拉河流域。后来成吉思汗率军夺取了克烈部的大部分领地，迫使一部分克烈部西迁至阿尔泰山以西的哈萨克草原上。这部分西迁的克烈部后来成为哈萨克族中玉兹部落的一个重要组成部分，形成哈萨克突厥文化的骨架部分。

克普恰克即历史上的钦察，也是哈萨克中玉兹的一个古老部落。据史籍记载，公元 11 至 13 世纪，钦察部游牧于从额尔齐斯河至伏尔加河，从咸海至里海以北的广大区域。伏尔加河以东的钦察各部落称东钦察人，后来大部分融合到哈萨克族中，现代哈萨克语就是在古代钦察语（又称克普恰克语）的基础上形成的。古代钦察语文化在哈萨克语言文化史上占有重要地位。

哈萨克民族形成于 15 世纪。古代哈萨克诸部族和部落于公元 6 世纪到 14 世纪先后经历了突厥汗国、突骑施汗国、葛逻禄汗国、喀喇汗王朝和西辽的统治时期。直到 15 世纪初叶，正式形成一个具有共同地域、共同语言、共同经济生活和共同思想意识与情感的民族共同体。

突厥兴起于 6 世纪中叶，公元 552 年突厥首领土门率兵击败柔然，自称伊利可汗，在我国北方建立了突厥汗国。公元 582 年突厥汗国西部的室点密之子玷立后，称为达头可汗，与东部的沙钵略可

① 苏北海：《哈萨克族文化史》。

汗分庭抗礼，于是突厥汗国正式分裂为东突厥与西突厥，古代哈萨克各部落受西突厥统治，长期处于西突厥汗国的控制之下。由于来往频繁，有着共同的经济基础，使各部族和部落的语言日趋一致，文化习俗和心理素质也越来越接近，从此突厥文化在哈萨克各部落中深深扎根。

公元 659 年，西突厥汗国为唐朝所灭，从此据有伊犁河流域和七河流域的突骑施部得到了迅速发展，并建立了突骑施汗国，于 8 世纪 60 年代，葛罗禄部日益强盛，突骑施汗国被葛罗禄部所征服，于是古代哈萨克诸部落又置于葛罗禄政权之下。由于突厥部族的相互兼并，使东西突厥文化得到广泛传播与发展。

在喀喇汗王朝的疆土上，很大部分是哈萨克诸部落聚居生活的区域。因此，喀喇汗王朝存在的几百年对哈萨克族的政治、经济、文化、宗教都有过深远的影响。喀喇汗王朝文化是中世纪突厥文化的鼎盛时期，其辐射面远远超过七河流域与哈萨克草原，在中亚广大地区几乎居统治地位，决定了突厥文化的发展进程。公元 11 世纪上半叶，喀喇汗王朝分裂为东西两部分，彼此之间长年征战，导致王朝衰落，于 12 世纪为契丹人所灭。

公元 1124 年，契丹人所建辽朝被女真所灭，契丹被迫西迁，攻破喀喇汗王朝，在西域建立西辽政权，其统辖区域包括新疆与中亚大部分地区。从此，哈萨克各部族与部落又处于西辽统治之下。由于西辽之内伊斯兰教、佛教、景教的斗争非常激烈，社会矛盾重重，于 13 世纪初，被我国北方所兴起的蒙古族所灭。在这两个多世纪中，契丹文化、女真文化、蒙古文化都对哈萨克文化产生了深远影响。特别是伊斯兰文化、佛教文化和景教文化三足鼎立，还有原始宗教萨满文化的影响，在中世纪哈萨克文化史上，就产生过一种混合型宗教文化的雏形。自此，历史上的哈萨克先民中，又融合了契丹人的成分。

这一时期，古代哈萨克部落和部族主要分别为金帐汗国、察合

台汗国和窝阔台汗国所统辖。后来察合台汗国日益强大，把窝阔台汗国兼并，这部分哈萨克人又转入察合台汗国统辖之下。

金帐汗国，亦称钦察汗国。1242 年，金帐汗国的版图进一步扩大，西到多瑙河下游，东到今额尔齐斯河，南到高加索，北到俄罗斯的保加尔地区。金帐汗国境内居住着印欧语系、阿尔泰语系和汉藏语系等不同人种、不同民族、不同语言的部族与群体。其中阿尔泰语系的民族占主要部分。在阿尔泰语系民族中，又以操突厥语的民族占大多数。金帐汗国通用的的语言主要是突厥语，亦即克普恰克语，这是当代哈萨克语形成的主干语言，为哈萨克语言文化的发展起了奠基石的作用。金帐汗国时期，文化也得到大发展，现存有用回鹘文写成的金帐汗国的敕令和用回鹘文刻写的钱币。哈萨克英雄史诗《四十个勇士之歌》所描述的事件就发生在金帐汗国时期，其内容以当时的汗国内部发生的重大事件为题材，赞颂了四十个巴图尔的英雄事迹。这些英雄人物大多数是金帐汗国时期真实的历史人物。金帐汗国时期，古代哈萨克诸部落的文学丰富多采，是古代哈萨克文学形成和发展的重要阶段，为哈萨克全民族的文化形成打下了基础。如 1233 年，艾里依著《苏朱甫史诗》；1303 年，《克谱恰克语词典》；1342 年，克普恰克部落的诗人胡提比的《胡色喇乌和契尔尼》；1339 年，金帐汗国著名的克普恰克诗人塞甫·萨莱的古丽斯坦长诗等。这些历史文化遗产在金帐汗国解体之后均为分裂出来的哈萨克民族所继承。

14 世纪，中亚地区的帖木尔汗国兴起，侵入金帐汗国，从此金帐汗国国势大衰，一蹶不振，四分五裂，原来的几个地方政权各自为政，出现了几个独立的汗国。

白帐汗国（即乌孜别克汗国）是在金帐汗国拔都汗分给其兄斡鲁朵的封地基础上建立起来的，名义上从属金帐汗国，实为一独立汗国，建汗帐于阿尔泰额尔齐斯河畔。白帐汗国境内的民族主要是操突厥语的古代哈萨克部落和部族，他们有共同的语言、共同的经

济生活、共同的风俗习惯、共同的文学艺术。白帐汗国基本上保持了钦察时代的社会面貌，从此意义上来说，白帐汗国实际上是克普恰克汗国，亦即古代哈萨克人为主体的汗国。白帐汗国的经济文化的发展，加速了哈萨克民族的形成过程，因此，白帐汗国亦是哈萨克文化发展中的重要阶段。

15 世纪初，白帐汗国衰亡后，古代哈萨克人主要分布在四个汗国之内，即阿布尔海尔汗国、诺盖汗国、西伯利亚汗国以及从察合台汗国分离出来的蒙兀斯坦汗国。总之，古代哈萨克各部族与部落，经过多少世纪变迁与发展，直到 1456 年克烈汗和贾尼别克汗率领哈萨克各部西迁楚河、塔拉斯河流域，并建立了以克烈汗为首的以“脱离者”、“自由人”自称的哈萨克汗国时，哈萨克才作为一个民族完全形成。从此，哈萨克文化便在一个共同的群体结构中得到同步发展，而表现于共同心理素质与共同语言的统一的文化特性也逐步形成。

16 世纪中叶以后，哈萨克汗国势力曾有过一段空前的发展时期，其辖区东起七河流域、西至乌拉尔河，南至塔什干，北至伊施姆河，人口达 100 余万，军队 30 万。但自 16 世纪 80 年代起，连遭准噶尔人的打击而势力衰落，从 1589 年起分成三个部分，称为三“玉滋”，每个玉滋下又分为若干个部落。哈萨克汗国的三个玉滋，是古代的部落联盟形式同当时的行政管理地区相结合的一种管理制度。它们是大玉滋，亦即乌拉玉滋，清代文献称“右部”，游牧于楚河、塔拉斯河、伊犁河等七河流域地区，主要部落有乌孙、康里、杜拉特、阿尔班、素宛、扎拉亦尔等；中玉滋，亦称鄂尔图玉滋，位于七河流域以北以西，清代文献称“左部”，主要部落有克普恰克、奈曼、克烈、弘吉拉、阿尔根等；小玉滋，亦称奇齐克玉滋，位于今西部哈萨克斯坦，清代文献称“西部”，主要部落有哲得乌如、巴依乌鲁、艾力木乌鲁等。三个玉滋的哈萨克人操一种语言的不同方言，在生活习惯、服装用具上有某些差别。

17世纪中叶的清代初期，西蒙古卫拉特四部之一的准噶尔人继续西攻哈萨克人，使之不断向西转移。1723年春，在准噶尔人的一次突然袭击中，塔拉斯河流域毫无防备的哈萨克人或被俘被杀，或遗弃财产，四散逃走，又加之遭受雪灾，牲畜大批死亡，被称为历史上“大灾难”的年代。大中玉滋处于准噶尔控制下，小玉滋则接受了沙俄保护。1757年清朝彻底平定准噶尔贵族叛乱后，在清政府的安排下，哈萨克族又陆续向东迁回伊犁、塔城、阿勒泰等地放牧。由于有了广阔的牧场和安定和平的环境，畜牧业经济获得发展，同时也大大加强了新疆和内地各族人民的经济文化交流。

鸦片战争前后，沙皇俄国的侵略魔爪逐步伸入到巴尔喀什湖以东以南地区，大片哈萨克人游牧地被俄国侵占。沙俄通过大量移民和圈占土地，把大批哈萨克人赶入人畜难以生存的荒漠绝境。1864—1883年间，沙皇迫使清政府签订了一系列划界条约，夺走了巴尔喀什湖以东以南的约54万平方公里的领土。条约还写进了所谓“人随地归”原则，即“地面分在何国，其人丁即随地归何国管辖””。此规定一经宣布，立即受到哈萨克等边境各族人民的坚决反对，表示了“众民随地划归俄国，虽死不从”的坚定立场，并相率举众迁入划界后的中国境内。如原在斋桑湖一带游牧的十二克烈部，在首领阿吉率领下迁入到阿勒泰山以南游牧；黑宰部落三千户迁入伊犁地区，后被安置到博尔塔拉游牧。辛亥革命期间，外蒙古部分反动王公，在沙俄操纵下，搞所谓“独立”丑剧，并勾结沙俄企图吞占我阿勒泰地区。哈萨克人民怀着对侵略者的仇恨和对祖国的热爱，一面强烈要求把原属乌里雅苏台定边将军管辖的阿勒泰地区统一在新疆省之内，一面又举众内迁到新疆境内的巴里坤、奇台、吉木萨尔、阜康、玛纳斯等地。1919年，阿勒泰地区正式划入新疆省。

辛亥革命后，哈萨克人民和新疆各族人民一道，又先后投入了反对封建军阀和国民党反动派的斗争。1931年，哈萨克族进步知识分子沙里福汗领导北疆哈、蒙、回等各族人民抗击了甘肃军阀马仲

英、马黑鹰对北疆的掠夺与强占。1933年，中国共产党开始在新疆进行革命活动，唤起了哈萨克等各族人民的觉醒。1944年，伊犁、塔城、阿勒泰地区的哈萨克族与维吾尔等各族人民一道，参加反抗国民党反动派统治的斗争，并击溃了美蒋反动派及乌斯满匪帮的暴乱，为新疆各族人民的解放事业作出了贡献。[1]

第三节　柯尔克孜族

一、概况

据1990年人口普查，我国的柯尔克孜族共有人口14万多人，主要分布在新疆维吾尔自治区西南部的克孜勒苏柯尔克孜自治州，其余分布在伊犁、塔城、阿克苏和喀什等地区。此外，在黑龙江省嫩江流域的富裕县境内也居住着数百柯尔克孜族人。

柯尔克孜语属于阿尔泰语系突厥语族西匈语支。其居民大部分讲本民族语言，北疆的部分人说蒙古语和哈萨克语，南疆阿克陶县等个别农业区说维吾尔语，黑龙江富裕县的柯尔克孜族说蒙古语，其中夹杂着达斡尔语，一般人都懂汉语，只有极少数老年人还懂柯尔克孜语。

根据中外文献记载，柯尔克孜族是操突厥语民族中最先创立文字的民族。据有关文献记载，在吉尔吉斯共和国塔拉斯一带，曾发现鄂尔浑—叶尼塞文的碑文。碑文字形为象形文字，从字形可以看出这些文字是古柯尔克孜人依据大自然的变化和生活的内容以及各

---

[1] 本节主要参阅了辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》西北篇、程适良撰"哈萨克族文化史"及新疆人民出版社《哈萨克族简史》、黑龙江人民出版社《中国古代北方民族文化史》。

种形体和动态创立而成。当时古柯尔克孜人称这种文字为“巴克甫提”文，即象形文字。但这种文字早已失传。以后柯尔克孜族又使用过阿拉伯、波斯文字母为基础的察合台文，并根据察合台文创制了柯尔克孜文，由于受周围其他民族的影响，现居在南疆的柯尔克孜族多用维吾尔文，居住在北疆的多用哈萨克文，居住在黑龙江富裕县的使用汉文。

柯尔克孜人大部分信仰伊斯兰教。历史上，柯尔克孜人最早盛行自然崇拜，对天、地、星辰、山川、土地和独棵树尤其崇拜。“祠神惟主水草，祭无时”就是对这一状况的真实记录。也有对狼、骆驼、鹰崇拜的原始信仰。据史料记载，古代柯尔克孜人曾信仰过一种名叫“乌买”的神 。这既是灶的保护神，又是子孙后代的保护神。巫师巫术也为古代柯尔克孜人所信奉。古代柯尔克孜人相信人死灵魂犹存，其灵魂在人死后依然会为生前未能达到的目的而继续奋斗下去，而且还可以保护生者，给生者赐福禳灾，所以也盛行祖先崇拜。18 世纪中期，被清政府迁去黑龙江省富裕县的柯尔克孜人，由于环境的影响，信奉当地的主要宗教－萨满教。他们认为萨满教是柯尔克孜人固有的宗教。萨满教对柯尔克孜人的影响一直延续到今天，在柯尔克孜人的日常生活和各种礼仪中都有所表现。

柯尔克孜族信仰伊斯兰教的历史渊源可上溯到中古时代。从 10 世纪到 17 世纪，柯尔克孜族发生过几次迁徙，从其发祥地叶尼塞河上游逐渐迁到天山南北地区。在长达半个多世纪的的岁月中，他们与邻近各民族和部落接触频繁，逐渐融为一体。这样一些信仰伊斯兰教而又融合于柯尔克孜族的人开始把伊斯兰教带给柯尔克孜人。16 世纪下半叶，有些穆斯林“沙亦黑”在柯尔克孜地区传播伊斯兰教，但与此同时，他们又称柯尔克孜人为“卡菲尔”（异教徒），由此可以推知，伊斯兰教在柯尔克孜人中间得以广泛传播，最早也在 17 世纪以后或 18 世纪前半叶。英雄史诗《玛纳斯》即产生于这一时期，它把反抗准噶尔贵族集团的战争描写成一场宗教战争，即可为

此佐证。

柯尔克孜族信仰的伊斯兰教是逊尼派的哈乃斐派。由于柯尔克孜族人大都过着迁移不定的游牧生活，所以没有象维吾尔族那样众多固定的礼拜寺，只有较大的城镇才有少数礼拜寺，他们的宗教仪式也远不如定居民族那样严格。

柯尔克孜族是以经营畜牧业为主的民族，少数人从事农业或兼事农业。解放前，以游牧经济为主的柯尔克孜族社会，封建生产关系占统治地位，但它却以部落组织的外形存在着。每个大部落下又有若干小部落，每个小部落下再包括由血缘关系组成的游牧群“阿寅勒”。它既是生产单位，又是社会组织。每个阿寅勒由5—10个血缘关系较近的家庭组成，但阶级对立十分明显，其中有富人牧主，也有贫苦牧民。他们之间存在着传统的在氏族互助名义掩盖下的封建剥削关系。各个阿寅勒之间往往相距几十里。部落之间的关系比较松弛，一般互不隶属。部落头人一般都是大牧主，在政治上有一定权力。这种政治权力往往是由于和反动政权的结合而得到加强。反动政府利用部落上层对柯族人民进行统治，并利用部落之间的界限进行挑拨离间，以达到分化统治的目的。所以，解放前柯尔克孜族经济的发展很缓慢。

解放后，柯尔克孜族的社会经济获得了发展。在克孜勒苏柯尔克孜自治州，西部是帕米尔高原和天山支脉的重山峻岭，著名的公格尔山（海拔7719米）和号称“冰山之父”的慕士塔格山（海拔7546米）耸立其间，东部是塔里木盆地边缘的绿洲。由融雪汇集的克孜勒河、盖孜河、廊克沙尔河自西向东流经境内。在高山周围与河流两岸，是一片片丰美草原，适宜畜牧业生产，主要牲畜有羊、马、骆驼、黄牛、牦牛、犏牛、驴等。在山势较低的冲激平原地带，牧民们也兼事农耕。在自治州东南部的陶克陶县农业区，部分柯尔克孜人主要从事农业，农作物主要有小麦、玉米、水稻、高粱、青稞、胡麻、棉花，还有桃、李、杏、梨、葡萄、石榴、无花果、苹果、核

桃、西瓜、甜瓜等瓜果。首府阿图什的无花果全疆驰名。此外，自治州内的山区有着丰富的森林、矿产、野生动植物和水利资源，是柯尔克孜族人民四化建设的重要物质条件。

二、历史概述

柯尔克孜族是我国古老的民族之一。早在两千年前的汉代已经见诸于汉文史籍。由于读音的转化和翻译关系而形成了不同历史时代的不同读法和写法，如两汉称“鬲昆”、“坚昆”，三国两晋称“结骨”、“契骨”，唐作“黠戛斯”，金称“纥乞斯”，元作“吉利吉思”等。只是到清代，改称之为“布鲁特”，来自蒙古准噶尔语，意为“山里人”。

关于柯尔克孜族的起源，在中外史籍和柯尔克孜族的传说中，有种种不同的说法，现将主要的几种介绍如下：

第一，“柯尔乌古孜”说。

据柯尔克孜人奥斯曼·阿力说，“柯尔克孜”一词是由“乌古孜”演变而来的，乌古孜是古代一位勇敢、机智的国王。传说他共有10个儿子，他的后裔和部众分布在天山、准噶尔盆地、阿尔泰山一带。后来他的一个孩子与兄弟们不和，就带领部众迁到日阴方向（北方）的一座“柯尔”（大山）脚下，以狩猎为生，于是乌古孜汗的其他子孙就称他们为“孜尔”人（山里人）。柯尔人与其周围的蒙古勒（蒙古）、塔塔尔（鞑靼）等经常来往，关系密切，这些人称“柯尔”人为“柯尔乌古孜人”（居住在山里的乌古孜人）。后来柯尔乌古孜人的后裔发展到数千户，并逐渐与蒙古勒、塔塔尔、克塔依（契丹）杂居，柯尔乌古孜国王的一个孙子与蒙古勒的一个姑娘结婚，他们的后裔被称作“蒙古勒杜尔”（蒙古人）；塔塔尔的一个年老的国王名叫诺果依，他只有一个的女儿，希望柯尔乌古孜国王选派一个儿子做他的女婿，以便继承他的王位。柯尔乌古孜王非常高兴，就派了一个儿子同诺果依的公主结婚。后来，他的后裔被称作诺果依

部落。传说，现在柯尔克孜族“诺盖依”部落，就是“诺果依”的后裔；当时克塔依的一个王子因受争夺王位的哥哥的排挤，带着一个奴仆逃跑到柯尔乌古孜地方，并分别与柯尔乌古孜国王的两个孙女结了婚。后来，克诺依王子的的后裔被称为“克塔依”，奴仆的后裔被称为“卡里恰”（奴仆）。这样柯尔乌古孜人的后裔越来越繁衍昌盛，所占的地域越来越广。传说今日的“克尔克孜”一名，就是由“柯尔乌古孜”逐渐演变而来的。

第二，“柯尔奥古孜”说。

传说古代北方有两座大山，从一座大山流出10条河，从另一座大山流出30条河。这些河汇成一条大河“母河”流入大海。人们把居住在这两座大山周围和河流两岸的人称做“柯尔奥古孜”。在古代柯尔克孜语中，“柯尔”意为大山，“奥古孜”意为大河，“柯尔奥古孜”就是居住在山间河旁的人们的意思。柯尔克孜族民间长期流传着将山称做父亲，将河称做母亲的说法，这同“柯尔奥古孜”的传说有密切关系。后来，“柯尔奥古孜”在口语中逐渐演变而成为“柯尔克孜”。

第三，“柯尔盖孜”说。

传说古时候有一个国王卡拉什汗，他曾下令处死国内所有麻脸的人。后来，王后生了一个儿子，五岁时生了天花变成了麻脸。于是国王采纳了大臣们的计策，将儿子和若干男女一起送往深山。这些人在山里生活游牧，繁衍生息。久而久之，形成一个大的群体，周围的人称他们为“柯尔盖孜”。在柯尔克孜语中，“柯尔”意为山，“盖孜”意为游动，合起来就是山里游牧人的意思。据说，“柯尔克孜”一名就是从“柯尔盖孜”演变而来的。

第四，“四十个姑娘”说。

在有关柯尔克孜族源的传说中，“四十个姑娘的传说”流传最为广泛。传说很早以前，有一个可汗，他王宫中的四十个宫女，因无法忍受宫中冷清寂寞的幽禁生活而逃出牢笼。为了追求自由和幸福，

她们历尽了无数艰难险阻，终于来到漠北的千里草原。在那里，他们同四十个勤劳勇敢的青年猎手结为夫妇，一边游牧，一边狩猎，生活自由美满。他们在那里生儿育女，繁衍后代，其后代自称为“柯尔克孜”。在柯尔克孜语中，“柯尔克”意为四十，“克孜”意为姑娘。《元史》中亦记载有吉利吉斯起源于四十个姑娘的传说。

第五，“山脚下的姑娘”说。

传说，有一个汗王的女儿，与一名宫庭卫士相爱，但他的父亲不允，并逼她同一位大臣的儿子结婚，公主与父王抗争，结果遭到囚禁。勇敢的卫士设法营救公主，但没有成功，自己反而被汗王绑上断头台。在这千钧一发之际，一位好心肠的大臣搭救了这对相亲相爱的情侣。公主和勇士逃出京城后，在一个偏僻的山脚下结为夫妻，从此男猎女牧，过着自由幸福的生活。他们在这个山脚下生息繁衍，人数越来越多，他们的后裔即为柯尔克孜族。在柯尔克孜语中，“柯尔”意为山脚下，“克孜”意为姑娘，柯尔克孜即为“山脚下的姑娘”。

此外，在柯尔克孜与塔吉克杂居的地方，还有“大同人的传说”即柯尔克孜人与塔吉克人共同融合形成大同人的传说；在柯尔克孜与哈萨克杂居的地方，流传着柯尔克孜与哈萨克同祖同宗的传说。当然这些传说也许并不能说明一个民族形成的真实历史，但它们却反映了民族间互相吸收，不断融合的历史事实。

柯尔克孜族的起源问题是一个极其复杂的问题，有待进一步深入研究。但据现有的中外史料记载，把“古柯尔克孜人列入操突厥语的民族是站得住脚的”[①]。他们是曾经驰骋在从蒙古高原经天山北路直到中亚细亚这片大草原的游牧民族的后裔，但古柯尔克孜人并不能与今天的柯尔克孜人完全划等号。今天的柯尔克孜人是在漫长的历史岁月中同其他民族不断融合，吸收其他民族成分逐渐形成的

① 《柯尔克孜族简史》，新疆人民出版社，1986年出版。

民族。

柯尔克孜族先民早在公元前3世纪已居住在我国北方的叶尼塞河上游流域。《史记》称之为“鬲昆”、《汉书》称之为“坚昆”，曾依附于势力强大的匈奴。11世纪中，受鲜卑政权统治；3世纪，势力渐强，兵力达3万，与西部的丁零、乌孙为邻，被称为“纥骨”或“契骨”。6世纪中叶，又以“黠戛斯”的族名臣附突厥。7世纪初，唐朝建立，先后击败了东西突厥，于648年（唐太宗贞观二十二年）在黠戛斯地先后建立坚昆都督府，从而使黠戛斯正式纳入唐朝版图。有唐一代，黠戛斯始终与内地保持着密切的政治、经济和文化联系，在军事上，还助唐抗击过突厥的侵袭。8世纪中叶，受回纥汗国管辖。经过长期斗争，直到840年，终于摧毁了回纥汗国，建立了黠戛斯汗国，势力一度达到天山南北的广大地区。这样，自古居于叶尼塞河上游一带的柯尔克孜先民，其一部分此时迁徙到天山南北，在与当地各族部的长期融合后，逐渐形成了天山地区的柯尔克孜族。

在唐朝统治的二百多年间，由于受中原汉族社会的强烈影响，柯尔克孜族先民在经济、文化与社会形态发展等方面都有了明显进步。如经济上，除传统的畜牧业外，又有了农业和采矿、金属冶炼制造等手工业；在文化上，除继续使用早在5世纪已创制的鄂尔浑——叶尼塞文之外，还仿中原的干支纪年法，创制了12生肖纪年；在社会形态上，据《新唐书》记载的黠戛斯人碑铭可知，当时的贫富分化与阶级对立已相当明显，氏族组织已趋于瓦解，社会组织是以地域划分的“巴格”，每个“巴格”下又包括不同氏族成员结合而成的“阿吾勒”居民点。由巴格首领及其亲属们组成的统治阶级以军队和严酷的法律来维护自己的阶级利益，加之长期受封建的突厥汗国和回鹘汗国的统治，可以断定，到9世纪之前，黠戛斯人已经迈入到游牧封建制的社会发展阶段。

10世纪中，契丹人建立了雄距北方的辽王朝（916—1125年），

柯尔克孜人受辽统治，被称为“辖戛斯”。1125年金朝立国，称柯尔克孜人为“纥里迄斯”。13世纪初蒙古帝国兴起，柯尔克孜被征服，史籍又名之为“乞儿吉思”或“吉里吉思人”。此后由于蒙古贵族统治集团为争夺势力范围而进行无休止的战争与对牧民的掠夺，柯尔克孜人经济遭到破坏，走向衰落。明代，柯尔克孜人与占据天山以北的瓦喇进行过激烈斗争，斗争失败后，部分人被迫迁往天山以南的今阿克苏地区。16世纪中叶，再向西部的喀什噶尔和费尔干纳盆地一带发展。17世纪以后，由于受到蒙古准噶尔部侵扰，原留居叶尼塞河上游的柯尔克孜人也开始迁到天山西部地区，与先前来的柯尔克孜人会合在了一起。

清代初期，柯尔克孜人受准噶尔贵族集团的干扰、统治达70年之久。1757年，曾协助清军彻底平定了准噶尔贵族的叛乱。从此，与新疆各族人民一起，归入到清朝的统一政权之下。清代称柯尔克孜为“布鲁特”（准噶尔语，高山牧人），并以天山为界，以北的称“东布鲁特”，以南者为“西部鲁特”，委任本民族首领统治，并允许其在原地自由放牧，不征土地税，不强迫群众改变其原有风俗习惯，减少贸易税率1/3。其结果，使柯尔克孜族社会在清代前期比较安定，经济得以发展。布鲁特作为清朝西北屏藩之一（另一个是哈萨克），为祖国边疆的巩固作出了积极的贡献。

19世纪中叶以后，随着西方资本帝国主义的入侵，清王朝的腐朽、衰败面目日益暴露。英、俄侵略者对新疆步步蚕食、侵扰和清政府对各族人民统治、搜刮的日益加剧，柯尔克孜人民重新陷入水深火热之中。辛亥革命后，柯尔克孜族与新疆各族人民一样，又陷入了封建军阀的国民党反动派的黑暗统治之下，社会经济进一步遭到破坏，人民生活更加悲惨。

但柯尔克孜人民是向往自由的，他们曾为美好幸福的生活而前仆后继，创建了英雄的业绩，著名的英雄史诗《玛纳斯》所反映的就是玛纳斯家族八代人反抗异族侵略、保卫家乡和人民生活安宁的

主题。《玛纳斯》是柯尔克孜族珍贵的文化遗产，也是柯尔克孜族历史、语言、音乐、地理、宗教、民俗等方面的一部百科全书。它与我国藏族的《格萨尔王传》、蒙古族的《江格尔》被誉为三大史诗，成为民间文学的奇葩瑰宝。《玛纳斯》史诗共分八部，每部都以该部的主人公命名。第一部《玛纳斯》，主要讲述第一代英雄玛纳斯的生平业绩，他联合了分散的柯尔克孜族部落和其他族人民，共同反抗了契丹、准噶尔贵族。这一章还叙述了有关柯尔克孜族源的传说故事；第二部《赛麦台依》，主要讲述玛纳斯的儿子继承父业，继续同准噶尔贵族斗争的业绩；第三部《赛依台克》、第四部《凯耐尼木》、第五部《赛依特》、第六部《阿斯勒巴哈、别克巴恰》、第七部《索木碧莱克》、第八章《奇格依》分别讲述第三至第八代英雄平息内乱，驱逐外敌，为柯尔克孜族人民创造安定生活的英雄业绩。

鸦片战争以来，面对外国侵略者对我国新疆地区的疯狂侵略、瓜分，英雄的柯尔克孜族人民不屈强敌，忠于祖国，又一次次奋起进行了英勇顽强的斗争。如1864年，柯族人民举行过抗击阿古柏匪帮入侵的武装斗争；1877年，清军讨伐阿古柏进军南疆时，也得到过柯族人民的有力配合；1883年，新疆建省后，为加强边防，居住在边界地区的柯族，受命承担了“沿边卡伦稽查、侦探、修路”等任务；1895年，英俄两国互相勾结，偷偷刮分了我国的帕米尔地区，该地的柯族与塔吉克族一道组织了“绥远回队”，坚决抗击了沙俄侵略势力的继续东进图谋。一些陷入沙俄占领区的牧民，拒不理睬沙俄宣布他们“已属俄国百姓”的布告，并冲破重重障碍，纷纷结队返回祖国。

1933年，在英帝国主义的支持下，喀什地区封建主沙比提大毛拉成立了所谓“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”，以伊斯哈克拜克为首的一部分柯尔克孜族人民在乌恰山区组织了骑兵武装队伍，以平息在帝国主义支持下的军阀、封建王国和平息战乱为己任；1945年8月，不堪忍受国民党军阀的残暴统治的柯尔克孜族人民在今塔什库

尔干塔吉克自治县及阿克陶部分地区爆发了蒲犁革命。柯尔克孜族人民组成武装起义队伍，建立革命政权，有力地配合了三区革命，严重地动摇了国民党在南疆地区的反动统治。1949 年，柯尔克孜族人民同全疆其他各族人民一道，迎来了解放。①

第四节 乌孜别克族

一、概况

我国的乌孜别克族据 1990 年人口统计，共有 14，502 人，主要分布在新疆维吾尔自治区境内，其中多数居住在伊宁、塔城、乌鲁木齐、喀什等城市，其余散居在南北疆的许多大小城镇和农村、牧区。

乌孜别克族的语言属于阿尔泰语系突厥语族西匈语支。由于长期与其它兄弟民族杂居共处，现大多已不使用本民族语言。住在城市和农村的多使用维吾尔语，住在牧区的多使用哈萨克语。乌孜别克人有相当一部分兼通汉语。乌孜别克族有以阿拉伯字母为基础的拼音文字，但和语言一样已很少使用，而分别使用维吾尔文和哈萨克文。在知识分子中，很多人兼通汉文。

经济生活上，乌孜别克族有着善于经商的历史传统。居住在城镇的多以经商为业，少数在农村、牧区的乌孜别克人则以农业或畜牧业为主。

乌孜别克族普遍信仰伊斯兰教，人们在遵循教规教仪方面，同

① 本节主要参阅辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》西北篇、史振天撰“柯尔克孜族文化史”及新疆人民出版社《柯尔克孜族简史》、黑龙江人民出版社《中国古代北方民族文化史》。

其他信仰伊斯兰教的民族基本相同。但在过去，宗教对乌孜别克族文化教育方面的影响却显得尤为突出。其表现是，一些较大的礼拜寺内都设有经文学校，儿童和青年主要是接受宗教教育。宗教学校分高、中、初三级，其目的一是培养各级宗教职业者，二是普及宗教知识。无论是高等或初等，都无固定学习年限，主要看本人的学习进度。有学习几年或十几年的，也有学习二三十年的。主要学习内容是《古兰经》经文。学习顺序是：初等学校，先学习宗教仪式和祈祷文、阿拉伯字母、《古兰经》节要、《古兰经》全文。上述内容一般读完需十年左右，再学习下去，便是宗教诗、阿拉伯文法、伊斯兰教规等，教材分为阿拉伯文、土耳其文和波斯文三种。这些读完，大多也只能读而不能讲解。到高等宗教学校，则设专科，重点才是学习对《古兰经》和其它宗教经典的讲解等。

二、历史简述

乌孜别克族的先民，可追溯到中亚古代的粟特人、花剌子模人、大夏（巴克特里亚）人、大宛人、塞种——马萨格特人等。乌孜别克族是在很多部落、部族基础上形成的，在漫长的历史发展过程中，除了古代中亚各土著部落和部族外，还吸收融合了一系列往昔隶属不同文化实体和部落联盟的古代和中世纪初期的其他成分，如乌孙、康里、阿儿哥、突骑施、克普恰克等。

乌孜别克族的名称，最早来源于14世纪时蒙古帝国的组成部分、四大汗国之一的金帐汗国（钦察汗国）的统治者——苏丹·穆罕默德·乌孜别克汗（元史上称“月即别”或“月祖伯”，1312－1341年）。乌孜别克汗信奉伊斯兰教，在汗国内推行崇信伊斯兰教的政策，受到教徒拥戴，形成了汗国的统治集团。金帐汗国在乌孜别克汗的统治下一度强盛，其名声也为之大振，统治的汗国由此被称为“乌孜别克汗国”，国人及军队分别被称为“乌孜别克人”和“乌孜别克军队”。从14世纪中叶起金帐汗国持续爆发了争夺汗位的战争。15

世纪金帐汗国瓦解，部分军民迁到楚河流域，后来被称为哈萨克。原作为它的组成部分的白帐汗国日益强大起来，其统治势力所及的居民，各种不同来源的牧民，被泛称为乌孜别克人，组成乌孜别克联盟。1451 年由穆罕默德·昔班尼建立起“昔班尼汗国”。15 世纪末至 16 世纪初，开始了推翻帖木尔王朝的战争。昔班尼汗率领白帐汗国的乌孜别克游牧民南下，大规模进入河中地区，先后占领了布哈拉、撒马尔罕、希瓦、乌尔根奇和塔什干等城市，征服了土尔其斯坦和呼罗珊的所有帖木尔后裔的领地，最终推翻了帖木尔王朝。南下的乌孜别克人带来了“乌孜别克”这一名称，与当地部落操突厥语的土著人杂居在一起，开始了新的融合。在原有定居农业居民的影响下，南下的乌孜别克人逐渐开始了农业生产。由于南下的乌孜别克人的语言和当地部族相同或近似，加之政治经济方面占主导地位的原因，从而促进了整个乌孜别克族的形成。

中亚乌孜别克人及其祖先，很早以前就和我国新疆各族人民有着密切的经济文化联系和友好往来，其中一部分人陆续迁入我国新疆定居下来，成为我国的乌孜别克族。

乌孜别克族迁居我国的历史可以追溯到很早以前。中亚细亚河中地区与我国新疆毗邻相望，两地地理环境相似，且都偏居一隅。由于经济生活的需要，两地居民经常性的迁徙，在古代就十分频繁。古代迁居新疆的撒马尔罕人、布哈拉人、花剌子模人、费尔干纳人等，都属于我国乌孜别克人的祖先。一些大规模的迁徙或许是由于抗拒自然灾害和寻求新的生活环境。《中国乌孜别克民族长诗》一书中的古代长诗“亚迪卡尔”（乌孜别克语，意为留念、纪念等），较详尽地叙述了约在 14、15 世纪钦察克普恰克乌孜别克人有组织地迁徙我国的艰辛过程。

但是乌孜别克人迁入我国新疆引起人们注目并见于详细记载的，是其远道而来，从事商业贸易活动为主的事件。包括撒马尔罕、布哈拉在内的粟特一带，自古以来商业就很发达。乌孜别克人擅长

经商，14 世纪时，由乌孜别克汗及其继承人扎尼别克汗统治的金帐汗国与我国元朝政府通商和好，由此出现大规模的商业往来。当时，我国的丝绸在金帐汗国的首都撒莱，是最抢手的商品。明朝时期商业往来就更趋繁荣，互派使臣和官家商队至洪武 28 年从不间断。当时撒马尔罕城的东门曾被称作“中国门”，每年春季中国的商人满载货物，络绎不绝地从此门进入。

16—17 世纪，撒马尔罕经济获得了较大规模的发展，成为邻近地区和国家商业贸易的中心；而位于我国新疆南部的叶尔羌作为商业重镇与撒马尔罕城遥遥相对。从布哈拉、撒马尔罕等地东来的乌孜别克商人组成商队百十成群地赶着驼马至叶尔羌城，以此为中转地，在这里出售和中转货物，有的还途经阿克苏、吐鲁番至肃州（今甘肃酒泉），将货物转销我国内地，然后返回中亚。18 世纪初，锡尔河上游以乌孜别克人为主体的浩罕汗国形成，此外还有两个也是以乌孜别克人为主的汗国——希瓦汗国和布哈拉国与其毗邻。18 世纪 50 年代，清政府在平定准噶尔贵族集团叛乱后，遂与以上三个汗国建立了外交关系。在这个时期内，以商人为主的中亚乌孜别克人来我国的日益增多。他们沿着古代“丝绸之路”结伴成群赶着骆驼、骡马往来穿行在中亚和新疆的崇山峻岭之间。最初他们在新疆曾被冠以中亚地名称为“安集延人”、“布哈拉人”、“浩罕人”。当时，新疆的喀什噶尔、阿克苏、吐鲁番、伊宁等城市以及甘肃酒泉一带，活跃着一支支乌孜别克人商队，他们将大黄、茶叶、丝绸、瓷器等运往中亚的安集延、浩罕、塔什干等城市和哈萨克人、柯尔克孜人的游牧区，再将珠宝、牲畜、皮张等运往我国新疆各商业城市。

乌孜别克人长期持久的商业活动，为繁荣新疆各族人民的经济起到了十分有益的作用，在新疆各族人民的经济生活中占有一定的地位。也正是在这一过程中，乌孜别克人所到之处，形成大小不同的留居地。他们长年累月往返于同一路线上，自然而然形成许多许多落脚点，有些商人还由于偶然的原因不能够返回遥远的故乡，而

与当地女子结婚，置产安家而成为那里的居民。以后，乌孜别克人不断迁入新疆，除商人外，也有农民、手工业者、牧民、宗教职业者和知识分子。19世纪70年代，仅新疆南部地区就有2000户乌孜别克居民。乌孜别克人较集中地安居在喀什噶尔、叶尔羌、阿克苏以及北疆的乌鲁木齐、伊犁、塔城、奇台、木垒、英吉沙等地。

19世纪70年代后期，浩罕、希瓦、布哈拉等汗国先后并入俄国，乌孜别克商人的贸易活动也被纳入沙皇俄国对我国新疆的贸易中。商业贸易也发展成长途贩运至新疆在“热斯太”（乌孜别克语，意为“商业繁荣区”或“集市”，同巴扎相似，所不同的是，巴扎为定期进行交易活动的场所，热斯太则是经常性商业网点）上销售外，还开办了许多“洋行”。当时在乌鲁木齐、喀什、伊犁、塔城等地都有由乌孜别克人开办的“洋行”。这种新的大规模的贸易方式必须具备完备的设施，定点经营，设立货场、客栈、货物运输及饲养业等，客观上为乌孜别克人在新疆的定居创造了条件。随着这种贸易的进一步发展，中亚细亚的乌孜别克人又陆续有来中国并定居下来的。此外这一时期，一些具有民主主义思想的乌孜别克知识分子，因不堪沙皇俄国的黑暗统治也来到新疆。如著名的乌孜别克民主诗人扎克尔疆·哈勒穆罕默德（笔名费尔开提）等，就是这一时期辗转移居新疆的。

乌孜别克人在新疆定居之后，大部分集中在一条街或者一个居民点里，保留着乌孜别克族的语言及风俗习惯。于是当地人就把他们的居住点称为“安集延街”、“安集延村”，还有的叫“乌孜别克居民点”和“安集延居住区”等等。当时在喀什、和田、叶城、莎车、乌什、库车以及北疆的一些地区都有用“安集延街”、“乌孜别克街”为名的街道和乌孜别克人集中居住的居民点。这些街道和居民点都较多地保留着乌孜别克民族的独特风格，各种建筑明显区别于当地居民，屋居格局、室内陈设等都具有鲜明的乌孜别克民族的特征。

乌孜别克人定居我国新疆，成为我国一个少数民族之后，仍然保持着其擅长经商的民族传统。当时新疆在我国与中亚进行的商业贸易中起着桥梁作用，而乌孜别克人的商业活动已成为新疆整体经济中的一部分，在各个范围内的经济交往中起着十分重要的作用，在新疆各族人民的经济生活中占有一定的地位。鸦片战争后，随着英俄资本帝国主义的入侵，客观上活跃了新疆的商品经济。在城镇，一些乌孜别克商人开始设店铺营业，部分小贩经常买卖于城乡、牧区之间。但是，这些乌孜别克族的坐商、行商或小贩，都不同程度地依附于外国资本家。他们出售的各种纺织、金属器皿、玻璃、钟表等手工业品，多是从“洋行”批发出来的。他们收购的各种农牧产品，也多出售给洋行，实际上起着外国洋行代理或推销员的作用。部分乌孜别克人在洋行附设的加工厂中当职员或工人，收入低微；个别人办过一些小型工场，进行资本主义生产，但备受帝国主义和封建势力的挤压勒索。乌孜别克族手工业多集中在南疆莎车等地，以丝绸纺织、手工刺绣等为主，只是在半殖民地、半封建社会中难求发展。为寻求生计，部分经商破产的乌孜别克人也开始经营农、牧业，但同样生计艰难，备受剥削。

只有到解放后，乌孜别克人才和全国兄弟民族一样，成为国家的主人，他们传统的商业经济得到了充分发展的机会，从事商、工、农、牧各业的乌孜别克人民，才得到了新生。①

① 本节主要参阅辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》、中央民族学院出版社《新疆纵横》、民族出版社《乌孜别克族》。

第五节 塔塔尔族

一、概况

塔塔尔族是我国人口较少的少数民族，据1990年我国人口普查统计，为4，873人，主要分布在新疆维吾尔自治区的伊宁、塔城、乌鲁木齐等城市。此外，奇台、吉木萨尔和阿勒泰等县的农牧区也有少量塔塔尔族。

塔塔尔族有自己的语言文字，属阿尔泰语系突厥语族克普恰克语支。由于长期与周围的维吾尔、哈萨克族密切交往、杂居，人们日常已通用维吾尔与哈萨克语，有以阿拉伯字母为基础的塔塔尔文，但现在也同语言一样不常使用，而是通用维吾尔、哈萨克文了。

古代塔塔尔人曾经有过一个原始信仰阶段，认为宇宙万物都有灵魂，曾对日月、山川、风雨、雷电、大地、动植物等顶礼膜拜。在接受伊斯兰教之前，曾有过狼图腾崇拜。在日常生活中，塔塔尔人乐于珍藏狼的后脚踝骨，他们相信狼具有非凡的超自然力。

早在10世纪时，塔塔尔族的先民们活动的伏尔加河流域的广大地区就有伊斯兰教传入。10至12世纪，伏尔加河流域的不阿耳人就皈依了伊斯兰教。经过多次的部落宗教和文化融合，伊斯兰教逐渐成为塔塔尔民族唯一的宗教信仰。塔塔尔族迁入新疆后，就在他们的居住地修建了礼拜寺，一般由本民族宗教人士管理。礼拜寺一般都附设宗教学校，用以向周围居民传播宗教知识，培养宗教职业者。塔塔尔族宗教人士不但在本民族内部进行宗教活动，而且到其他信仰伊斯兰教的民族中去传教。青河、库尔班、阿里、哈里迪就是近代塔塔尔族著名宗教人士。

由于长期与维吾尔、哈萨克等信仰伊斯兰教的民族杂居，塔塔

尔人在宗教信仰方面也受他们的影响。他们对《古兰经》、清真寺、麻扎都十分崇敬，把这些看作“圣物”、“圣地”绝对不能亵渎。

二、历史简述

“塔塔尔”是本民族的自称，我国汉文史籍多写作“鞑靼”。该族名的出现与塔塔尔族的形成密切相关。

塔塔尔族是由许多不同的部落长期融合而成的，保加尔人、克普恰克人（钦察人）、蒙古人是它的主要组成部分。

保加尔人是继匈奴西迁之后出现在里海以北草原上的一个游牧部落。7 世纪前后，由于其他游牧部落的不断袭击，保加尔部落被迫向其它地方迁徙。迁出的保加尔人一部分溯伏尔加河北上，来到伏尔加河中游及卡玛河一带，征服了当地的土著居民，组成了“伏尔加－卡玛河保加尔部落联盟”。游牧的保加尔人在征服了当地的居民以后，就逐渐地同被征服者日趋融合，并且改营了农业。10 世纪时，保加尔人的统治阶级信奉了伊斯兰教。这些定居在伏尔加河中游及卡玛河一带，并同当地居民融合了的保加尔人是后来喀山地区鞑靼人的重要来源之一，直到 20 世纪初，还有些鞑靼人自称为保加尔人。

13 世纪，蒙古西征，摧毁了保加尔部落联盟，并在伏尔加河为中心的欧亚大地上建立了地域辽阔的金帐汗国。金帐汗国的居民成分很复杂，保加尔人只是其中的一部分，操突厥语的克普恰克人是汗国的最主要的居民。作为汗国统治者的蒙古人虽然在相当长的时期内还保持着自己的游牧生活，但没有抵挡住具有较高文化的当地居民对他们的影响，特别是克普恰克人的影响。他们逐渐地采用了突厥语，14 世纪时，改奉了伊斯兰教。在金帐汗国统治时期内，住在保加尔人南部的克普恰克人不断向保加尔人居住地迁徙，并同以保加尔人为主的当地居民日趋融合。因此，突厥化的蒙古人、克普恰克人就成为鞑靼人的重要来源之一。

15 世纪中叶，金帐汗国日渐衰亡，在原来的“伏尔加－卡玛河

保加尔部落联盟”地方出现了喀山汗国，保加尔人、突厥化了的蒙古人、操突厥语的克普恰克人和楚瓦什人、摩尔达维亚人等是这个汗国的居民。

“鞑靼”这个名词，8世纪时就在我国出现了，最早是突厥汗国统治下的一个部落。“达怛”、“达旦”、“达达”、“达靼”同为它的不同译音。后来它成了蒙古的一个部落的称号。蒙古人西征时，中亚人和欧洲人把他们统称为鞑靼。喀山汗国的统治者为了加强自己的统治，就把自己标榜为蒙古人的后代，称自己为鞑靼人。从那时起，喀山汗国附近的部落和居民也就称这个国家的居民为鞑靼人。16世纪时，喀山汗国归并于俄罗斯，“鞑靼”一称延续下来，并逐渐成为鞑靼人的族称。但是，在中国明代文献中，也把东部蒙古各部落称为鞑靼，有时鞑靼也成为我国北方各游牧民族的统称。这些名称与俄罗斯鞑靼人没有关系。

中国的塔塔尔族主要是19世纪以来陆续迁入的，他们迁入新疆的过程大体上可分为三个时期。第一个时期为19世纪上半期。当时，俄国的农奴制度发生了严重危机，土地问题日益严重，在伏尔加河流域占有大量土地的封建领主为挽救自己的命运，加强了对土地的掠夺。伏尔加河、卡玛河一带的鞑靼人的大量土地被侵占。失去土地的鞑靼人被迫到处流浪。有些人经过伏尔加河下游、西伯利亚、哈萨克斯坦来到中国。这个时期来新疆的塔塔尔也有些是为了逃避沙皇政府的沉重捐税和兵役负担。当时沙皇政府曾经把服兵役的期限延长到25年。在这个时期内迁入新疆的塔塔尔人为数很少，而且大多是单身青年。他们为了躲避沙皇政府对自己的追查，许多人改姓换名，加入哈萨克部落，甚至有些人做了哈萨克人的养子。现在布巴津、哈巴河等地的塔塔尔族，多半就是这些人的后代。

第二个时期是19世纪后半期，俄国开始大规模向中国扩张，并通过一系列不平等条约，如《中俄伊塔通商章程》(1851年)、《中俄伊犁条约》(1881年)，不仅割占了我国大片领土，还攫取了在新疆

地区通商贸易的许多特权。在大批俄国商人蜂拥而至时，处在俄国经济中心莫斯科和新疆之间的喀山地区的鞑靼商人也随之活跃起来，其中许多人迁到新疆各城市居住，开设商店。这时迁到新疆的除商人外，还有知识分子、宗教职业者和手工业者。他们在新疆创办学校，修建礼拜寺。

第一次世界大战爆发到20世纪30年代是塔塔尔人迁入新疆的第三个时期。这一时期迁入新疆的塔塔尔人数量相当多，原因很复杂。第一次世界大战爆发后，沙俄政府对各族人民的压迫比以前更加残暴，成千上万的青年被赶到前线去送死。为了逃避这种灾难，塔塔尔人离开了自己的家园，逃到新疆。十月革命后，新建立的苏维埃政权不断遭到国内外阶级敌人的袭击，俄国处在困难时期，一些鞑靼族中的小商人、手工业者、农民便来到了新疆。

鞑靼人迁入新疆的路线主要是经过哈萨克斯坦进入新疆的塔城、霍城、吉木乃等地，也有少数人经中亚、过塔什库尔干来到南疆各地，并长期定居下来，以后逐渐形成中国的塔塔尔族。

新疆的塔塔尔族在历史上以经营商业为主，他们有的在俄国和中国之间贩运，有的做行商或开设商店，有的到农村做生意等，也有部分人从事牧业和农业。中华人民共和国成立后，许多塔塔尔族成为国营企事业单位干部、职工，也有部分人从事文教、卫生工作。很早以来，塔塔尔族知识分子就致力于办学、任教，对于新疆少数民族教育事业的发展做了许多工作。今天仍有许多塔塔尔族知识分子活跃于文化教育部门。塔塔尔族妇女擅长刺绣，以刺绣为常见的家庭副业，在服饰、桌布、墙围、床围等物上绣上多姿多彩的花纹和图案。①

① 本节主要参阅《辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》、中央民族学院出版社《新疆纵横》、黑龙江人民出版社《中国古代北方民族文化史》。

第六节　塔吉克族

一、概况

我国的塔吉克族，据1990年我国人口普查统计，共33，538人，主要分布在新疆维吾尔自治区西南部的塔什库尔干塔吉克自治县，少数分散居住在该县以东的莎车、泽普、叶城、皮山等县。

塔吉克族的语言，属于印欧语系伊朗语族帕米尔语支，亦称色勒库尔语。由于长期与维吾尔、汉等民族密切交往，塔吉克语中吸收了许多维吾尔语和部分汉语词汇。散居在莎车、泽普、叶城一带的塔吉克族居民都通用维吾尔语；塔什库尔干的塔吉克族居民60%以上兼通维吾尔语。

塔吉克族主要聚居地塔什库尔干，在世界屋脊帕米尔高原的东部，境内群山耸立，南有世界第二高峰乔戈里峰（海拔3，611m），北有著名的冰山之父慕士塔格峰（海拔7，546m），诸山之间谷地，一般也在海拔3，000m左右，高山终年积雪，冰川高悬，景色壮丽。冰雪融化，汇成的叶尔羌河、塔格敦巴什河和塔什库尔干河等河流，直泻东流，奔向塔里木盆地。河流两岸，广布着片片高原牧场和可耕地，塔吉克人世代在这里过着以游牧为主，兼事农耕的半游牧半定居生活。

从塔吉克人的古老神话传说和民俗中可以看出，塔吉克先民们曾有过多神崇拜的阶段。月亮神话、太阳神话、雪的神话、人类诞生的神话、慕士塔格的传说、鹰笛的传说等等，这些都说明了塔吉克先民们对某些自然现象和自然力的理解和膜拜。以后，古代塔吉克人又信仰祆教及佛教。什世纪中叶，当地跨帕米尔东西的我国喀喇汗王朝开始接受并推行伊斯兰教时，塔吉克先民的信仰也受其影

响，开始发生变化，直到17世纪以前，伊斯兰教已成为塔吉克人普遍信仰的宗教了。

塔吉克人先前信仰的是伊斯兰教逊尼派。18世纪初，普遍改信伊斯兰教什叶派中的伊斯玛仪派。该派的哲学理论体系不同于其它教派，他们反对宗教活动中的表面形式，而倡导内心醒悟和虔诚笃信。认为《古兰经》的含义有表里两层，表面含义为多数人所知，而其隐义唯伊玛目知晓，所以只有伊玛目是才是掌握《古兰经》精髓的人，也只有伊玛目了解经书的深邃广博的内容及隐藏其中的奥秘。伊斯玛仪派吸收了祆教、基督教、佛教的部分哲学思想，也吸收了古希腊哲学和中世纪塔吉克－波斯的哲学观点，形成了非常复杂而神秘的哲学理论。

同其它信仰伊斯兰教的民族相比较，塔吉克族的宗教活动较少，清真寺也很少，教徒一般不封斋，不重朝觐，除部分老人每天在家做两次礼拜之外，穆斯林群众往往仅在节日举行礼拜。尽管如此，伊斯兰教作为一种文化现象，对塔吉克整个民族在思想上、经济上乃至日常生活习俗的影响，仍是相当深刻的。

二、历史简述

“塔吉克”是本民族的自称。据民间传说，该词原来的意思是“王冠”，但也有学者认为“塔吉克”一词最初于今伊拉克地区古代一阿拉伯部落的名称“塔伊”，后来被东方各国用来泛指阿拉伯人，在我国汉文史籍中译作“大食”。10世纪前后，由“塔伊”发展成伊朗人称呼伊斯兰教徒的名称“塔吉”。11世纪，“塔吉”一词传到了中亚操突厥语族的游牧部落中间，他们又把中亚操伊朗语、信仰伊斯兰教的定居居民统称为“塔吉克”。以后，“塔吉克”就成为民族的名称了。

塔吉克人属欧罗巴人种，其先民是东伊朗部族。史学家认为，东伊朗部族自古生活在伊朗东部、中亚的帕米尔、兴都库什山麓和两

河地区，形成于公元前2000年至公元前1000年之间。塔吉克史学家加富罗夫在其著作《中亚塔吉克史》中说："东伊朗的居民不是从其它什么地方迁到中亚来的，而是吸收各种从原始时代起就在这里居住的种族的成分，在当地形成的"①。位于中亚的帕米尔东部的塔什库尔干地区的东伊朗部族，其主要居民有塞人和粟特人。我国塔吉克人就是在这些操东伊朗语的部族的基础上逐渐形成的。

操东伊朗语的塞人（在塞语中意为"强有力的"），公元前8——9世纪广布于咸海以东到帕米尔高原一带，有一小支甚至远至敦煌、祁连间，我国史书称之为"允姓之戎"，在西方则称之为"萨加"或"塞克"人。据考古和有关文献的记载，塞种人还广布在于阗（今和田）、楼兰、疏勒（今喀什）、莎车、巴楚、吐鲁番等地，他们和古代帕米尔地区的塞种有着族源关系。

粟特人（"粟特"在古代伊朗语中是"圣地"的意思），这是生活在中亚阿姆河与锡尔河一带操中古东伊朗语的古老民族，从东汉时期直至宋代，他们活跃在丝绸之路上，以擅长经商而闻名于欧亚大陆。

以上两种古老民族都是古代帕米尔地区的土著居民，他们均为操东伊朗语的欧罗巴人种，在数千年漫长的历史中，他们融合进化，成为帕米尔高原塔吉克的先民。当然，我国塔吉克人在其形成过程中，也不排除吸收其他古代民族的血统，如先秦时期，今陕甘青一带的羌人文化极盛、传播范围也广，从若羌、于阗直至葱岭之间都有羌人的足迹，在塔什库尔干香宝宝的古墓中也发现了相当春秋战国时期的羌人遗骨。尽管如此，塔吉克人仍最大限度地吸收了东伊朗语族的成分。这一点可在其体质特征及语言上得到证明。从体质特征看，塔吉克人一般眼色碧蓝，发色金黄或黑褐，高鼻，体毛和

① 加富罗夫：《中亚塔吉克史》。中国社会科学出版社，1985年版，第21页

胡须多，欧罗巴人种特征明显。其语言属印欧语系伊朗语族东伊朗语支。

汉代，居住于今塔什库尔干的从事游牧业的塔吉克先民部落，汉文史籍称“蒲犁国”。它作为西域三十六国之一，于公元前60年正式归西汉王朝的“西域都护府”管辖。当时，汉朝的使节和商人，继张骞通西域之后相继经过葱岭，前往大月氏、安息等国。从此塔什库尔干地区便成为古“丝绸之路”上东西交通的必经之途。它使得塔吉克人的祖先和汉族等兄弟民族的经济文化交流日益频繁，从而也促进了塔吉克族社会的发展。公元3世纪的三国初期，一个以“山路”为名的“朅盘陀”国政权，终于在塔什库尔干的葱岭古道上出现了。

朅盘陀国从3至8世纪，大约存在了五百余年，一直同历代中央王朝保持着密切关系。据汉文史籍记载，朅盘陀国在4、5世纪的南北朝时期最强盛，其都城公主堡（即今克孜库尔干遗址）。环城十余里分布着十二座城堡。城内佛寺10多处，僧人达500多，成为远近闻名的小乘佛教中心。唐代名僧玄奘赴印度取经曾路经此地，在其游记性著作《大唐西域记》中，对塔吉克民族与内地的亲密关系有过极其详尽、生动的叙述。8世纪中，吐蕃强大，势力达到了帕米尔一带，朅盘陀附属吐蕃，从此，朅盘陀国在历史上消失。不久，吐蕃势力退出，唐朝在此地设立了“葱岭守提”机构，继续实行有效管辖。

10世纪中叶，伊斯兰教从中亚传到了地跨葱岭东西的喀喇汗王朝，它对塔什库尔干一带的塔吉克人从佛教改信伊斯兰教产生了关键影响。

13世纪，当成吉思汗的蒙古军追击西辽残部来到塔什库尔干时，当地的地名已经改称“色勒库尔”[①]，该处民众被称为色勒库尔

① 《元圣武亲征路》。

人。由于几经战乱，又常遭到邻近土邦的掠夺，色勒库尔塔吉克人口锐减，经济发展停滞。

清初，在塔什库尔干草原上，也有许多被称为“布鲁特”的柯尔克孜族牧民放牧。清朝把色勒库尔当作西布鲁特人驻地，塔吉克人也常被认为是布鲁特人的一部分。从此时起，正式把该地划为叶尔羌地区内的一庄，称“色勒库尔回庄”，受清朝设在南疆的叶尔羌办事大臣管辖，标志着塔吉克族已经正式接受清朝管辖，生活在统一的多民族大家庭中。“色勒库尔回庄”的建立，也加强了塔吉克地区同中央及南疆各城镇间的联系，密切了兄弟民族间的经济文化交流。

自 18 世纪后期起，中亚浩罕汗国不断侵扰色勒库尔，后来又充当英国帝国主义的走狗，在 1830－1836 年间，多次向色勒库尔进犯。塔吉克人民先后在库尔察克和吐尔沙阿的领导下，勇拒强敌，保卫了祖国和家园。1865 年，浩罕军官阿古柏在英俄唆使下入侵我新疆，色勒库尔是英国向阿古柏政权运送军火、物资的交通要道。阿古柏派重兵把守，对塔吉克人民进行严密防范和残酷镇压。人民痛恨侵略者。当 1877 年得知清军已进入南疆收复失地的消息后，立即投入战斗，杀死敌军首领，收复了色勒库尔，配合清军将阿古柏的势力彻底驱逐出境。1891－1894 年，沙俄通过种种卑劣手段，勾结英国，偷着瓜分我国的帕米尔，并把魔爪伸向了塔什库尔干。塔吉克人民与当地柯尔克孜族人民一道组成“色勒库尔绥远回队”，与当地驻军一起，投入了保卫祖国领土完整的战斗。许多塔吉克牧民，自愿迁到热斯坎木、明铁盖等一些边卡地区，长期参加“垦牧守边”，为保卫祖国边防作出了自己的贡献。①

---

① 本节主要参阅辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》西北篇、高树春撰“塔吉克族文化史”及民族出版社《塔吉克族简志》、中央民族学院出版社《新疆纵横》。

第八章　中国穆斯林民族（二）

第一节　回族

一、概况

回族是我国民族大家庭中人口比较多的一个少数民族。据1990年全国人口普查统计，回族人口为8，602，978人，其总数仅次于汉族、壮族和满族，居第四位。

回回民族遍华夏。在我国辽阔的土地上，北起黑龙江，南到海南岛，西起帕米尔高原，东至东海之滨，都有回族居住。回族的分布特点是“大分散，小集中”。全国绝大多数的县市都有回族，而以宁夏、甘肃、青海、新疆、河南、河北、山东、云南等省区人数较多。凡有回族分布的地区，大都是围绕清真寺而居，皆有大小不一的聚居区。

地处祖国大西北的宁夏回族自治区，是回族最集中的地区，有“回族之乡”的称谓。这里既有“翠岚千顷接天浮”的山地，也有“黄沙漠漠浩无垠”的沙地，还有哺育过中华民族古老文化的黄河，以及由黄河冲积而成的富有生机的宁夏平原。这条“母亲之河”流经本区的中部和北部，为发展本区的农业经济提供了充沛可靠的水

源。历史上，回族人民同当地各族人民一道，以自己勤劳的双手，开凿了一道道纵横交错的大型渠道和密如蛛网的分支毛渠，引黄河之水灌溉农田，把这个原来“眼见风来沙旋移，经年不省草生时”的塞外荒原，变成了如今平畴如画、田园锦绣、麦浪翻滚、稻香鱼肥的“塞上江南”。

和宁夏回族一样，全国其它地区的回族也多以农业为经济生活的主要来源。然而，由于回族分散居于全国，所以其经济状况又与我国地域辽阔、自然环境和经济条件多种多样的客观实际相适应，而呈现出多层次、多结构的显著特点。甘肃、宁夏、青海地区的回族以农业为主，兼营畜牧业；新疆和内蒙古地区的回族却是农牧结合，或以牧为主；河南、河北、山东等内地的回族除务农外，多兼营季节性的小商业、小手工业；云南及西南各省的回族，多为农商兼营，或以商业、运输业为主；海南省等东南沿海地区的一些回族则从事航海和渔业；散居全国城镇的回族多从事商业和各种服务业。

回族散居全国，与我国众多民族杂居的情况相当突出。在新疆和内蒙地区，回族多与维吾尔、哈萨克、蒙古等民族杂居；在甘、宁、青地区，回族多与东乡、保安、撒拉、裕固、土等民族杂居；在云贵高原，回族多与彝、苗、布依、白、傣、景颇等民族杂居；在青藏高原，回族多和藏族杂居。但从全国来看，回族和汉族杂居的情况是最普遍的。这种各民族相杂居住的分布格局，为各民族之间的互相学习和共同发展，提供了便利条件。回族和这些民族的关系的历史，是我国民族关系史的组成部分。应当指出，这种关系在历史上不是任何时候都是友好的，曾经有过争斗，甚至流血事件，但共同缔造祖国、推动历史发展，仍然是这种关系的主流。

由于回族分布全国，主要和汉族杂居，所以主要使用汉语文。汉语文在帮助回族之接近汉族的经济和文化水平上是起了重要作用的。不承认汉语是回族的共同语言，是不现实的，但如因为回族使用汉语而否认回族是一民族，也是错误的。除了使用汉语外，回族

和其他民族杂居的，也使用或兼通其他民族的语言文字，并受到他们文化的影响。如云南西双版纳的回族，就还使用傣语、傣文，穿傣族服装，住傣族式的竹楼；云南洱源县的回族，穿白族服装，使用白族语；云南迪庆藏族自治州和西藏拉萨地区的回族，使用藏语文；和彝族杂居的四川凉山的回族，兼通彝语。此外，在内蒙古和新疆地区的回族，有不少人兼通蒙古语、维吾尔语或哈萨克语。

回族分布全国，回族自治地方也分布全国。宁夏是省一级的回族自治区，地区一级的回族自治地方有新疆昌吉回族自治州和甘肃临夏回族自治州，此外，还有新疆焉耆、甘肃张家川、青海化隆、门源、河北大厂、孟村等六个回族自治县，在云南西部，有巍山彝族回族自治县，东部有寻甸回族彝族自治，贵州有威宁彝族回族苗族自治县，青海有民和与大通两个回族土族自治县。回族自治地方的广泛分布，显示了回族分布全国这样一个特点。

回族散居全国，但却保持着伊斯兰教的宗教信仰。伊斯兰教在回族中长期流传，不但对回族的政治、经济产生着重大影响，而且还渗入到他们社会生活和风俗习惯的各个方面，成为回族传统文化的重要组成部分。为了宗教活动及日常生活的便利，回族人民每到一个地方，往往聚族而居，或自成村落，或自成街道，形成一个个别具特色的回族社区，并习惯在住地修建清真寺，以清真寺为中心居住。历史上，随着回族在形成和发展过程中的逐渐扩散，清真寺亦遍布全国，其中广州怀圣寺、泉州圣友寺、杭州真教寺、扬州仙鹤寺被称为东南沿海“四大古寺”；北京的牛街礼拜寺、东四清真寺、法明寺、普寿寺在历史上被称为“四大官寺”；西安化觉巷清真寺以规模宏大、中国传统的建筑结构、造型别致、庄严浑朴，在全国清真寺建筑群中首屈一指；济宁西大寺的礼拜大殿，其规模之大，仅次于北京故宫中的太和殿，即使在佛寺、道观中也罕见；宁夏同心清真大寺，其整体建筑将伊斯兰文化艺术与中国传统的建筑风格巧妙地融为一体，典雅别致，朴素大方。上面所列举的清真寺以其中

国内地伊斯兰教特有的建筑风格，成为我国古代文化宝库中的一份珍贵遗产，在我国建筑史上占有重要的地位。

在我国，回族属于形成较晚的一个民族。然而，由于她是在中国封建社会中成长发展起来的，起点较高，所以从其伊始就以生气勃勃的精神活跃于中华大地上，对祖国的发展做出了重要的贡献。

回族形成于中国，但她又不同于自古以来就居住在中国的那些土著民族。元代回回人活动之初，就没有一个固定的地域。但是，历史上，回族人民在祖国的开发建设中，特别是在地多人少的边疆地区的垦牧活动中，以及在西北、云南等地的农田水利建设中，都曾付出过很大的努力。他们靠勤劳的双手，使自己扎根于中华沃土，并为这片沃土增添了新的风采。

二、历史简述

回族是中国土地上哺育成长起来的固有民族，在中国出现回族以前，世界上没有这样一个民族。但她不是由中国古代的某个氏族、部落的融合、发展而形成的民族，而基本上是由来自域内域外信仰伊斯兰教的各族人为主，在长期历史发展中吸收和融合了多种民族成分而逐渐形成的民族。因此，回族族源在种族、民族成分的构成上是中外土著和非土著的多元结合，而且多种来源的出现在时间上也是有先有后。同时，伊斯兰教在中国的传入和发展，对她的形成也起了重要的纽带作用。

1. 唐宋时期的穆斯林“蕃客”

回族族源，最早可追溯到唐宋时期在华侨居的穆斯林“蕃客”。

唐宋时期是中国封建社会高度发展和对外开放的重要时期之一。那时，西亚的阿拉伯人以伊斯兰教为旗帜，曾建立了西濒大西洋、东至中国西部边陲的“大食国”（中国自唐朝以后对阿拉伯帝国的称谓，系波斯文 Tazi 或 Taziks 的音译，原为一部族的名称）。中

阿两国一东一西，在政治、经济和文化等方面保持着频繁往来。据《旧唐书·西域传》等籍记载，唐高宗永徽二年（651年），大食国第三任哈里发奥斯曼（644－656年在位）首次遣使来华。中阿两国正式缔交后，大食使节和“贡使”来中国不断，有时一年一次，有时一年两次。见于我国史书记载者，唐代大食使臣来华次数达37次之多。一批批阿拉伯、波斯等地的各族穆斯林商人、传教士更是络绎不绝。他们来华后，多集中在中国东南沿海的广州、泉州、扬州、杭州，并深入内地的长安、开封等地，从事香料、象牙、珠宝药材和犀角等类物品的贩卖，并带回中国的丝绸、茶叶、瓷器和其它商品。由于以经商为主，中国人称他们为“蕃客”、“蕃商”和“胡商”等。

大食国的各族人来华通商贸易，一般多在冬季归国。但由于商业频繁，有利可图，加上唐宋政府鼓励商业贸易，因而有不少人便留居中国不归，称之为“住唐”。这是当时中阿两国友好往来的显著特点，同时也是早期阿拉伯人和波斯人迁居中国的原因所在。他们到中国后，娶妻生子，学习汉语，逐渐融入中国社会。同时，为了自己宗教生活的需要，在居住区修建礼拜寺，并建有墓地，保持了独特的文化个性。应该说，这一时期的“蕃客”还是属于侨居的性质，也没有被称作“回回”，更没有构成中国境内的一个民族。只是到了元代，由于大量回回人的东迁，他们才开始有了身分上的改变，而被称为“回回蕃客”、“南蕃回回”，成为回回民族来源的组成部分。

2. 元时东迁的回回人

在元代，回回人泛指信仰伊斯兰教的中亚突厥语族各族人及西亚的阿拉伯人、波斯人。回回人的东迁，是与当时中国北方蒙古汗国的兴起以及由此而引起的重大政治、军事和社会变动密切联系在一起的。

南宋末年，蒙古汗国兴起，在归附葱岭东西的畏兀儿、哈剌鲁诸族和攻灭西辽的基础上，成吉思汗及其继承者发动了三次大规模

的对外西征，在近半个世纪内，征服了中亚和西亚广大地区，包括葱岭以西、黑海以东和以南信仰伊斯兰教的各个国家和民族。前面谈到，蒙古西征中，每克一城一地都照例要括取工匠和俘掠妇孺为奴，并签发征调青壮年充军。这样，随着每次战争的胜利，一批批中亚突厥语族的各族人和西亚的波斯人、阿拉伯人作为战俘而被迁徙到东方来，参加南下的战争。其中有被签发的军士、工匠和被俘掠的妇孺，也有一些学术人士和上层社会人士，总数大约在几十万之多。同时，由于蒙古西征，中西交通大开，自愿而来的商人盛于空前。这些来自不同地域、不同民族，使用着各自不同语言文字的伊斯兰教信仰者，在“回回”这个共同名称下，以驻军屯牧和以工匠、商人、官吏、学者、掌教等不同社会身分，散处在黄河上下、长城内外以及大江南北各地。

在这个时期，回回的社会活动以战争和农耕占重要地位。在元朝建立之前的近半个世纪内，入居回回的大多数被分别编入“诸道回回军”或“西域亲军”，还有以族籍见称的“哈剌鲁军”、“阿儿浑军”，等等。他们从成吉思汗西征结束时起，就不断被签发南下，参加灭西夏、金朝和南宋的战争，转战各地。这时，战争在回回的社会生活中占很重要的地位。但他们在不作战的时候，也在镇戍之地进行垦牧。这种“上马则备战斗，下马则屯聚牧养”的兵农合一的生活，使回回逐渐纳入当地社会生活的行程，成为当地居民。

元朝建立以后，回回的社会经济进入新的发展时期。全国相对的安定局面，为他们在各个方面的发展提供了便利的社会环境。至元十年（1273 年），元世祖忽必烈诏令各种戍军“随地入社，与编民等”。大约从此以后，大批回回军士在社的编制下，进行农耕，取得普通农民的身份。但同时还有一部分仍过着兵农合一的生活，一面屯田，一面参加地方的戍卫，即所谓“屯戍”人口。屯戍人口是聚居的，入社编民可以是聚居的，也可以和别的民族杂居。立社的本意在于劝农，一般是五十家为一社，并设社长专督农业生产。这是

农村社会基层单位，可以说是后来回回营、回回村或聚居的某家营、某家村的开始。而“屯聚”与“牧养”的联系，也可以说是后来的回回农户多以放牧牛、羊为副业的开端

这一时期，回回除主要参加农业生产外，还有相当数量的人从事手工业生产。其原因是：蒙古统治阶级比较重视各类工匠。在西征国，对工匠多是俘而不杀，把他们挑选出来迁徙到东方，从事军需品和日用品的生产；战争停止后又采取拘括办法，把各族工匠集中起来进行手工业生产。东迁的回回工匠，在数量上当然要比签发的回回军士少，但总数也相当可观。回回工匠到中国后，许多人被编入元朝政府及诸王贵族所属的官手工业局，从事建筑、纺织、武器、皮革、制毡、金银器皿及酿造等业的劳作，也有的被分配给后妃、勋戚为奴，作为私属人口，称之为“怯恰口”，专为领主服役。《元史·哈散纳传》记载，窝阔台汗即位后，哈散纳统率阿儿浑军，并回回人匠三千户，驻于寻麻干（在今河北张家口），设局织造名曰“纳失失”（波斯文 Nasij 的译文）的丝织品，同时还在弘州（今河北阳原）设纳失失局，领有西域织绮纹工三百余户，教习从中原各地签括来的各族工匠织造纳失失。纳失失是西锦的一种，嵌有金线和珍珠，颜色鲜艳，样式新颖，被视为珍品，是元朝宫庭皇室缝制宴礼服“只孙服”的必需原料。元初，官手工业局工部系统，专设有撒答剌欺提举司，由回回人扎马剌丁率领工匠织造撒答剌欺。撒答剌欺同为西锦的一种，多用犬、兔之毛仿西域丝织品而成，极为精美。回回工匠也擅长织造毡制品，从大德二年（1298 年）到泰定五年（1328 年）的 30 年间，诸路诸色人匠总管府为上都皇室宫殿、斡耳朵、皇帝影堂织造的地毯有 13 种之多。其中“回回剪绒毡”被列为上等品。

兵器业生产中，回回占有特殊地位，如“回回炮”的制造和使用就仰仗回回人。元朝政府非常重视回回军匠和炮手的训练，还专门设立官署即回回炮手总管府领其事。至元十六年（1279 年），调集

两淮造回回炮的新附军六百人及蒙古、回回、汉、新附人能造炮者至大都，设置回回炮手都元帅府，后来又改为回回炮手军匠上万户府，正三品。至正三年（1321年），又遣回回炮手赴汝宁（今河南汝南县）、新蔡（今河南新蔡）教习炮法。明初，大将徐达攻苏州城时仍沿用回回炮，说明这种炮在元代是大量制造的。

回回工匠对漠北城市及宫庭建筑也有突出贡献。窝阔台汗时期，建造以万安阁为中心的和林城（亦称“哈剌和林”，故址在今蒙古国鄂尔浑河上游哈尔和林），就有不少回回工匠参加其事。据目击者法国使臣卢布鲁克所记，当年的和林城是一个宏伟壮观的建筑群。城内除富丽的宫殿外，还建造了许多官邸、仓库；并建有两个市区，一为回回市区，一为汉人市区，是商人、手工业者聚居营造之地，有各种宗教建筑，其中有回回礼拜寺两座。[①] 和林城的建筑役使各族工匠一千五百多人，历时十余年，其中回回工匠五百多人。另外，窝阔台还役使回回工匠又在和林以北的迦坚茶寒湖建造另一宫殿，名曰扫邻城，作为春猎行宫；在和林城南建图苏湖城（迎驾殿），是从冬营之地翁金河返回和林的驻跸之地。蒙哥汗时代，忽必烈受命漠南汉地军国遮事，在桓州东滦水北修筑城廓宫室，名曰开平（今内蒙古正蓝旗东），成为后来元朝的陪都。开平城建筑可谓荟萃了当时国内各民族建筑艺术的精华，规模宏大、雄伟。外城街市区的回回街，是从事建筑的回回工匠或商人的聚居之地，区内回回寺是他们聚礼等宗教活动的场所。

对元朝大都的建设，回回人的贡献尤为突出。回回著名的建筑家也黑迭儿丁（？—1312年），是元大都宫殿和宫城的设计者和工程组织者。他在中统四年（1263年），奏请修琼华岛（今北京北海公园前身），经过三年时间，琼华岛广寒宫竣工。至元三年（1266年），也黑迭儿丁被任命为迭儿局诸色人匠总管府达鲁花赤兼领监宫殿，同

① 《卢布鲁克东游记》，柔克义译本，第207—310页。

张柔、段天佑同行工部事，负责修建宫城。也黑迭儿丁对大都宫殿建筑群做出了整体的规划，诸如皇帝和百官理政的宫殿、祭奠用的祭堂、嫔妃起居游赏的楼阁、园林池塘，以及宿卫、掌衣食具车马等侍臣的居住之室等，都一一筹划在内。也黑迭儿丁领导和设计的元大都宫阙的建筑工程，对明清北京故宫和整个北京的城市建筑和发展，都发挥了积极的影响。也黑迭儿丁是阿拉伯人，当时阿拉伯工匠艺人迁入中国的不少，他们以“户饶良匠”见称，是和林、上都和大都建筑的主要参加者之一。

这一时期与官手工业并存的是和个体农业经济相结合的家庭手工业。这种手工业生产应该说遍及回回人聚居区，主要是为满足农业生产的需要，制作一些农业生产的工具、日常生活用品。与此同时，从事畜牧业经营者也制作简单的牧业生产工具，有的从事皮毛制品。总的来说，这一时期回回的家庭手工业，在官手工业的影响下还是有一定的发展。

元代，回回人在经济上对社会影响较大的，应首推其商业贸易活动。早在蒙古汗国兴起以前，回回商人就往来于西域、漠北和中原地区，以粮食、绸缎、布匹换取游牧民族的牲畜、皮张等畜产品，进行转手贩运。成吉思汗建国后，一些回回商人替蒙古贵族经营或放债营利，蒙古人以“斡脱”（突厥语音译，意为商人、官商）称之，经营金银珠宝、金锦罗缎等供汗室、贵族和勋戚享用的奢侈品，有的还参加了成吉思汗早年的创业活动，与共患难。成吉思汗对中亚的通商贸易也是主要依靠回回商人。后来，随着蒙古的西征和设置驿道，特别是在元朝建立以后，从漠北到海南，从东北到西域，不分“此疆彼界……之千里者，如出户庭，之万里者，如出邻家”[①]，中西交通甚开，加之蒙古统治者对回回商人又给了种种优待，因此来自西域的商人之众远远超于前代。他们的活动遍及全国各地，其中

① 王礼：《麟原记》卷6《义冢记》。

元大都和东南沿海的泉州、杭州、广州、扬州、镇江等城市是他们从事商业活动的重要地点，有的还深入到岭北行省最北边的吉利吉思、巴儿忽、豁里及西南边疆的藏族地区。元人说，其“大贾擅水陆利，天下名城巨邑，必居其津要，专其膏腴”[①]。香料、珠宝和金银器皿、药材等是他们经营的主要商品。一些回回商人还擅长海上贸易。他们的足迹达亚非十数个国家和地区，包括今菲律宾诸岛、印度支那半岛、印度尼西亚等南亚地区及波斯湾沿岸、阿拉伯半岛和非洲北部的东岸沿海地区。他们交纳的税款在元世祖时期的财政收入中占重要地位，为“军国之所资”。元贞年间，有一回回商人奉珍宝进售，名曰押忽大珠，售价高达六十万锭；武宗时，中政院所需要食羊，是通过回回商人阿老瓦丁贩运浙盐盈利后供应的。这些事实，可窥知当时回回商人资本之雄厚。元朝皇室也常以虎符、圆牌、驿站玺书授予回回商人，遣他们赴西域购买奇珍异物。他们贩运来的货物上献后，又索要巨额“回赐”，称为“中卖”，成为元朝政府的一项负担。

回回商人既有生财之道，又有理财之术，所以其中受到皇帝重视而进入仕途者也不乏其人。如太宗窝阔台时期的回回奥都剌合蛮充提领课税官；泉州蒲寿庚南宋末任市舶提举，降元后官至中书左丞、福建行省长官；其子蒲师文任宣慰史左副都元帅，父子世袭市舶，富贵甲一时；世祖时期的阿合马因善理财，即超拜为中书省平章政事，而且当过左丞相；乌马儿则以商人得为甘肃行省左丞，等等。

除大商巨贾外，元代回回商人中更多的是小本经营者。他们大半从事长途贩运小宗贸易，经营日用商品，对促进各地区的物资交流起了积极作用。

以上是元代回回人的经济生活。在政治上，由于他们是从中亚、

① 许有壬：《哈只哈心碑》，《至正集》卷五十三。

西亚各地的封建社会而进入中国的封建社会，各自原来就具有不同的社会身份。在新的历史条件下，一些回回人上层人物，以政治的、军事的、经济的等原因，直接进入元朝封建国家的统治集团，基本上仍然是上层人物，享有各种封建特权；由于蒙古贵族实行分封制，被俘东来的妇孺、儿童一般被分配给蒙古贵族领有，当作奴隶使用，他们的身份和生命的变化，要凭主人的喜怒来决定。元朝的法令也一再肯定了这种关系。无论是被编入“军籍”的回回军士，还是被编入官手工业局的回回匠人，都是封建国家和蒙古贵族的奴隶和半奴隶身份的人，人身并不完全自由。这时，回回已具备了以农业为主的经济条件，同时又有一部分人以善于经商著称。随着地主经济的出现和蒙古贵族实行四等人制的进一步确立，特别是在汉族具有悠久历史封建制度的强烈影响下，元朝广泛采用汉法，致使回回的政治、经济和文化发生急剧变化。在这种情况下，回回社会逐渐封建化，分为享有各种封建特权的统治阶级和承担各种封建义务的被统治阶级。

有“根脚”和“门阀”的回回官吏，以及世官子孙、富贵商人、地主等，是回回社会中的统治阶级，他们和蒙古贵族、汉族地主一起，压迫、剥削各族人民。专事商业高利贷剥削的回回商人，是这个阶级的特殊阶层，史称“斡脱”。他们多是“富商大贾”，其放债的特点是收取高额利息，称为“斡脱钱”或“斡脱官钱”，年利几乎与债本相等，而且本生息，息转本，年年倍增，致使借债人“往往卖田宅，鬻妻子不能偿”，许多人因此家破人亡。

回回当中的普通农民、手工业者和家庭奴隶是元代回回社会的被统治阶级，是社会的直接生产者。回回农民要对封建国家、蒙古贵族和地主个人提供实物地租和劳役地租；回回工匠都被限制在手工业中。他们并不能进行独立的生产，人身也无自由，处境更为艰难；家庭奴隶居于社会的最低层。他们在诸王、皇室、贵族的家庭中，承担各种繁杂的家务劳动或放牧牲畜，没有自由和私有财产，劳

动极其沉重。在一定条件下，他们虽可被允许建立家庭和占有少量财产，但下一代也要继续转化为依附贵族的牧民。

总的来讲，整个元代，回回作为色目人的组成部分，比蒙古人低一等，比汉人则高一等，因而包括在仕宦、科举、荫述、刑罚和私有兵马等方面，可以得到比汉人好一些的待遇。据文献记载，有元一代回回在元朝政府中担任各种职位的官吏不少，其中任职中书省左右丞相、平章政事及参知政事等重要职务者多达32人；在行中书省即岭北、辽阳、河南、四川、甘肃、云南、江浙、江西、湖广各行省任丞相、平章、参政等重要职务者多达六十五人；至于在元朝中央各部门和地方路、府、州、县各级政府机构中任达鲁花赤等官吏者就更多了。这一方面反映了回回在元朝中央和地方政府中据有重要的地位和势力，另一方面则说明回回内部的阶级分化已极为明显。而从事高利贷剥削的一些回回“斡脱”，其地位也不尽相同，有的可以持玺书、佩虎符、乘驿马，假公济私，享有种种封建特权。伊斯兰教的掌教按元朝的法令，与僧、道、也里可温（意为“长老”）等神职人员一样，也常常不当差役，享有免赋免税的优待。实际上，在元代的现实生活中只有回回中的“世官子孙”、“有阅阀者”和其他上层人物才有可能得到这些优待和特权。回回中的广大人民则处于被统治的无权地位，处于被剥削、被压迫的地位，他们被迫东迁，到达中国已经是虎口余生，其中许多人沦为蒙古贵族的家庭奴隶，在沉重的劳役、地租、站役、兵役之下，有的人家甚至鬻妻卖子，家破人亡。

在宗教上，元代的回回人基本上都保持着伊斯兰教信仰及由该教教律演变而来的风俗习惯。他们在各地聚居区内建立了不少礼拜寺，而规模大一些的礼拜寺内，已设有掌教以及传呼礼拜和执掌教法、执掌寺务的专人。执掌教法的人，称“哈的”，是掌审判的教法官，可以依照伊斯兰教法处理穆斯林中的婚姻、财产纠纷、判断他们之间的是非曲直等。在元代的诏令、典章等文献中，称礼拜寺为

“密昔吉”（阿拉伯语 Mesjid 音译）或俗称“回回寺”；称掌教为“回回掌教”、“回回大师”；称伊斯兰教法为“回回法”“回回家体例”，等等。这时回回人遍及全国城乡，因而伊斯兰教也就很自然地扩及到全国的范围。这是唐宋以来伊斯兰教在中国所发生的重大变化。

3. 汉及蒙古、维吾尔等族人成份

回族是以东来的穆斯林为主，在长期历史发展中吸收和融合了多种民族成份而逐渐形成的民族。关于东来的穆斯林，除我们前面介绍的唐宋时期的穆斯林“蕃客”及元代东来的“回回人”外，明代还有中亚等地信仰伊斯兰教的各族人民入附中原，他们被安插在西起甘肃，东极海表，北自辽东，南至滇桂的大部分省份中，成为回族族源的一部分；此外，还有南洋的穆斯林来中国而定居下来的。例如山东德州市北营村之回族温、安二姓，祖先原系苏禄国（今属菲律宾）人，明永乐十五年（1417 年），苏禄国东王巴都噶·叭答剌率领庞大使团到北京访问，归途中病逝于山东德州附近。永乐皇帝命按王礼将其厚葬于北营村，留下王妃和次子温答剌、三子安都鲁等守墓，因而定居下来，娶妻生子，人丁繁衍，后来遂取温、安二姓，成为德州回回之大姓。

除东来的穆斯林外，回族族源中，还有汉、蒙古、维吾尔等族的成份，甚至还有犹太教人的成份。这些人的加入，促进了回回民族的形成。

原来，东来的穆斯林，特别是元代的回回人，绝大多数由于交通遥远或是战时条件的限制，是无法携带家眷的。当他们在中国各地定居下来以后，势必要和当地的各族妇女通婚。这些和穆斯林成家立业的妇女，在夫权为中心的中国封建社会，也就很自然信仰了伊斯兰教，成为回族来源的一部分。又由于东来的穆斯林进入内地后，多与人口众多的汉族杂居在一起，因而与汉族通婚就更为普遍。特别是明初，朱元璋曾在洪武五年（1372 年）下诏说：“蒙古色目人

现居中国，许与中国人结婚姻，不许与本类自相嫁娶”。这一诏令，实际上不一定能完全执行，但却为回汉通婚增加了便利，有利于回回人口的增长。泉州《林李宗谱》中曾谈到明代当地色目人（主要指回回人）之多时写道：“而其间有色目人者，有伪色目人者，有从妻为色目人者，有从母为色目人者”。这说明不只是汉女嫁回男可以成为回回，汉男娶回女也可以成为回回人了。

回汉通婚历史上不乏记载。事实上，历史上回汉通婚的事实，要比文献记载的多的多。至今在一些回族地区仍流传着“回爸爸汉妈妈”的“汉亲说”，就是这种情况的历史痕迹。这说明回汉具有古老的姻亲关系，东来的穆斯林与汉族成员同为构成回回民族的重要来源，但东来的穆斯林是其中的重要成份。没有东来的穆斯林这一主要成份，回回民族是根本不会出现的；当然，没有回汉通婚这一重要条件，回回民族也是难以形成的。

在回回民族形成的过程中，还融合了蒙古人和维吾尔人的成份。元代，蒙古人从宗王贵族到所属军民，有因接受伊斯兰教而日益融合到回回人中的。如据《多桑蒙古史》记载，元世祖忽必烈之孙阿难答，自幼为一穆斯林抚养长大，笃信伊斯兰教并潜心研究《古兰经》和攻读阿拉伯文，年长继安西王位之后，在其辖地及所部蒙古军民中广布伊斯兰教，“所部士卒十五万人，闻从而信教者，居其大半”。以八万计，为数就相当可观。除此之外，元明两代归附伊斯兰教的蒙古人还有不少，如瓦剌部落中不少信仰伊斯兰教的蒙古人，归附中原后被安插在中原和江南而逐渐变为回回人。此外，明代文献中曾提到，明初哈密地区有三种人杂居，“一是回回，一是畏兀儿，一是哈喇灰”。“哈喇”一词在蒙古语和阿尔泰语系诸语族中，均为“黑”或“黑色”之意，“灰”即“回”的译音。“哈喇灰”原为蒙古人，明正德年间（1506—1521年），他们曾两次迁至肃州（今甘肃酒泉），由于受到回族的影响，他们逐渐“不食猪肉，与回回同俗”，后来也就融于回族之中。

明代维吾尔人已普遍信仰伊斯兰教。由于种种机缘，其迁入内地的人也不少。他们在内地多自称“回回”或回族。15 世纪 30 年代，明英宗先后迁徙肃州的“归属回回”702 人于浙江。这此人原来都是维吾尔人；明初哈八世在常德驻军，也是以维吾尔人为主。这些人后来都融于回族中，只有少数人从历史上考证，其族属出自维吾尔族。

犹太人迁居我国开封等地的时间较早，一般认为在北宋徽宗年间（1100—1125 年）由印度孟买经海路而来，元代称他们为“术忽回回”等。由于其信“一赐乐业教”（亦称“挑筋教”，即犹太教），用于宗教仪式之缠头及靴皆青蓝色，与回回人不食猪肉、行割礼、每日礼拜等习俗略同，因而明清时外人混视为一，称之为“蓝帽回回”或“青回回”，他们有的与当地回族通婚，有的也自称“回回”，逐渐融合于回族中的也不少。

以上对融合为回族的多种族源做了介绍，从中可以了解到这样一个事实，即回族的来源在时间上有先有后，回族形成为一个族体是经过了相当长的时期的。在伊斯兰教纽带的凝结下，这些来自不同地区、不同民族的人们逐渐形成为一个新的民族并扎根于华夏大地。他们在中国地域上形成了“大分散、小集中”的分布特点。这种特点是元明两代随着回回军士的到处屯田、垦牧，经商者的贸易往来，官吏学者的宦游，宗教人士的传教活动而逐渐形成的，而且随着时间的推移，回族在中国的分布呈愈来愈分散的居住特点。但尽管如此，回族还是有自己较集中的居住地区：西北和云南是回回民族主要的居住地区，在其它地区，回回居住的情况虽然分散，但与汉族或其他民族居住地区仍然有明显界限，在农村他们往往自成村落，在城镇则自成街道或居住在某个关厢。而且在内地的回民居住区，多分布在交通线上或靠近交通线，保持着与邻近地区的联系；在经济上，回族建立了以农业为主的社会生产，同时兼营手工业、牧业，且以善于经商著名，这是回族形成和发展的物质条件；语言是

民族文化诸因素中最重要因素。多种来源的回回人，当初使用的语言多种多样，来自中亚的突厥语族的各种语言，来自西亚的使用波斯语和阿拉伯语，中国境内的民族成份，使用汉语或其它语言。随着社会经济的发展和回回人在全国与汉族杂居，经济生活与汉族有密切联系，加上回汉通婚而汉族的成份日渐增多等原因，使原来的各种语言已不能运用于日常生活，因而势必要使用汉语。事实上汉语已成了回回民族的共同语言。共同语言的形成，是一个族体内部联结和发展的重要因素，而回族使用汉语，也是这个民族在发展水平和文化风格上与汉族比较接近的一个重要条件。更为突出的是，随着回族的形成，回族的民族意识，即回族人民确认自己归属于回族这个共同体的“心理感觉”也形成了。这种民族意识是回族民族特征中最重要的因素，也是回族形成的标志。从此，回回人在中国不再是“化外”之人，他们已成为中华民族的组成部分。同时，这种民族意识是建立在伊斯兰教信仰基础上的，所以，历史上回族的民族意识带有浓厚的宗教色彩，或者说，伊斯兰教信仰构成回族民族意识中极重要的一面。对回族来说，宗教感情和民族感情难解难分，因为伊斯兰教不仅在回族的精神世界中占重要地位，是一种沟通回族成员之间社会关系的主要渠道，而且它已成为回族世俗生活的准则，形成回族特殊的风俗习惯。即使是原来已有的其他民族的风俗习惯，一经改信伊斯兰教或与回族通婚，由于伊斯兰教有严格的约束力，也得按照伊斯兰教的经典、教义、教规行事，重新建立一种符合伊斯兰教的风俗习惯。因此，伊斯兰教使原来的一些汉、蒙等民族成份改变其信仰、风俗习惯，变成了回族，并形成了回族的民族意识。

回族的民族意识所以重要，是由于回族在中国的特殊性所决定的。任何民族都有其内聚力，其中一个主要因素是他们占有聚族而居的地理优势，而分散杂居的回族则需要更强烈的心理凝聚力量，这就是民族认同感，它是回族人民战胜困难向前发展的强大动力。回

族的民族意识经过长期的历史发展和传承，可以明显地感到有以下几个方面：回族成员间相互的亲切感、亲近感。群众中常说“回回见面三分亲”，指的就是这种感情；认为自己是回族的自觉感和民族自豪感。这种感情是共同抵御外来侵侮和发展本民族文化的心理动力；民族内部的团结性。早在明代史书中就有“回回党护族类”、“行赍居送，千里不持粮”、“同类相遇则亲厚”、“自守其俗终不肯变”的记载。以上特点是回族民族意识的外在表现，尽管这些特点在不同地区、不同人身上表现的程度不同，内涵也不尽一致，但作为全民族共识基础的心理意识，却有着坚固的稳定性，至今不衰。

综上所述，从元代到明代，各种不同来源的人们形成一个新的族体——回族。伴随着回族的形成，具有本民族特点的回族文化扎根于中华大地，成为华夏文化之中的一个新类型：她既非是华夏大地上土生土长的固有民族，又非纯粹的外来民族，而是凭借着伊斯兰教巨大的凝聚力，将不同国度、不同民族的人们融于一体，在广袤万里的中华大地上繁衍生息，成为中华大家庭中不可分割的一个重要组成部分。

回回民族作为中华民族的一员，自形成之日起，就以其勤劳、智慧及富有牺牲的精神，在治理国家、抗击外侮、发展经济、繁荣文化等方面，作出了不可磨灭的功绩。但是，在充满民族歧视与压迫的中国封建社会，回族人民曾经历了长期的苦难。为了捍卫民族的尊严，争取民族生存的权利，回族人民不得不进行了一次又一次的反抗斗争，充分显示了回族人民团结、勇敢、不屈不挠的坚强意志。

还是在明朝末年，在遍布全国的抗明斗争中，陕北绥德回族马守应，和张献忠、李自成等共同起义，其所率义军，成为李自成起义军“革左五营”之一；清世祖顺治五年（1648年），以回族人清甘州副将米剌印和丁国栋为领导的甘州反清斗争爆发。起义军拥出明朝延长王朱识，作为“反清复明”的号召，并沿用“大明”纪年。这次反清斗争坚持了一年零八个月，最后被清政府残酷镇压。

有清一代，回族人民为争取民族生存，进行了一系列的反抗斗争，而其中最有影响的起义，发生在十九世纪中叶。这时正处于太平天国革命斗争的高潮，中国各族人民在全国范围内掀起了反帝反封建的革命运动，如上海的小刀会起义，广西、广东、湖南的天地会起义，贵州苗族人民的起义，云南彝族人民的起义等。而同一时期的回民起义，其参加人数之多，范围之广、影响之大在回族史上也是空前的，并且形成了西南（主要是云南）、西北两个起义中心。

云南是中国回族较集中的一个地区，历史上回族同其他各族人民杂居，和睦相处，共同为云南的开发和发展做出了贡献。但道光以来，豪绅恶霸接连制造欺凌、侮辱回民事件，清政府处理失当，拖延、怂恿，造成回汉之间的民族仇杀。在血泊中醒悟过来的回族终于认识到，“勿受清吏之毒，回汉自相残杀”①。他们公开举起了义旗，把反抗的矛头对准了清政府。

咸丰六年（1856年）九月，在滇西重镇大理，云南永昌（今保山）回族人杜文秀，被各方反清的回族群众公推为总统兵马大元帅，领导反清起义。杜文秀就职以后，下令废除清朝年号，用甲子纪年，改用明朝衣冠，旗帜一律用白旗，以别于清军；并设文武职官，各司其职，建立起了大理革命政权。大理政权制定了“遥奉太平天国南京号召，革命满清”和“联回汉一体，竖立义旗，驱逐鞑虏，恢复中华，剪除贪污，出民水火”② 的革命纲领，规定了各族之间“均宜一视同仁，不准互相欺凌。违者，不拘官兵，以重治罪”③ 的民族平等原则。

在滇西大理政权建立前后，在云南东部和南部的回民也纷纷起义。其中规模较大的有：马如龙、马德新领导的临安回民起义；马

① 《回民起义》第一册。
② 《回民起义》第一册。
③ 《回民起义》第二册。

凌汉、杨振鹏领导的昆阳、海口回民起义，马二花、马连什领导的东川、曲靖回民起义，徐元吉领导的澄江回民起义，田庆余领导的河西（今通海）回民起义，马荣领导的寻甸回民起义。这些起义有力地配合了大理政权的建立和发展，形成了波及全省的回族反清运动。清政府云南地方当局，对杜文秀为首的回族及各族人民参加的反清斗争，实行了军事围剿政策，妄图一举消灭起义军。但在咸丰六年至十一年（1856—1861 年）的五年间，在杜文秀领导下，起义军与清军作战的各条战线均取得一系列重大胜利，大理政权的管辖区扩展到：东起楚雄、广通、元谋，西至永昌、腾越、龙陵，南抵云州、顺宁、缅宁、景东、威远，北到剑川、鹤庆、丽江、永北。与此同时，清云南地方当局对迤东南回民起义的领导人的招抚政策收到了成效，马如龙、马德新等先后降清。清政府也曾三次派员招抚杜文秀，要他“退出城池，听官办理”。杜文秀坚决拒绝了清政府的招抚，表示“不惟回不愿，而汉亦不愿矣”，旗帜鲜明地表达大理政权的反清立场是坚定不移的。同治六年至八年（1867—1869 年），大理政权集中了十万大军，进行了以夺取省城昆明为主要目的的东征战役。总统兵马大元帅杜文秀先后发布了《帅府布告》、《誓师文》和《兴师檄文》等三个重要文告来阐明东征的原因、目的、任务和有关政策。东征开始后，起义军分五路对清军发动反攻，并占领了军事重镇楚雄和昆明周围的一些重要军事据点，从西、北、南三面完成了对省城昆明的军事包围。昆明以东的交通线成为清军和起义军军事争夺的焦点，它对双方的成败都关系重大。同治七年（1868 年）三月，清政府任命刘岳昭为云贵总督，岑毓英为云南巡抚，率大军赴援省城。在清军的进攻下，起义军节节失利，呈贡和晋宁失陷，清军打通了滇南至省城的交通线，岑毓英进驻省城，战争形势开始对起义军不利。到了同治八年（1869 年）夏，由于起义军在军事上连遭败绩，攻城的主要领导人之一——大司疆段成功向清军投降，导致起义军在昆明近郊的二百余座营垒全线瓦解，清军又集中优势兵

力发动进攻，使起义军围攻昆明的战役，历经一年零十个月，最后以起义军的全军覆没而结束。从此，形势急转直下，大理政权被迫从战略进攻转入战略防御。接着，清军把进攻的目标转向大理。起义军面对清军的全线进攻，进行了激烈持久的抵抗，但终因寡不敌众，于同治十三年（1874年）失败。

轰轰烈烈的云南回民起义虽然失败了，但它坚持了整整18年，并作为太平天国为首的全国各族反清起义的一个重要组成部分，团结了迤西各族人民，先后攻占了府厅州县五十三座和广大农村，燎原之势，几覆全滇，给清王朝在云南的反动统治和民族压迫政策以极其沉重的打击，表现了回族人民不屈的斗争精神。特别是大理政权提出的协调民族关系、减轻人民负担以使人民安居乐业的政策，不仅赢得了云南各族人民的支持，同时也证明这次起义是站在一个较高的起点上的，以杜文秀为首的起义军领袖在当时充满民族矛盾的社会中能够力求民族团结，这一点是难能可贵的。

从同治元年（1862年）起，在西北的陕西省和甘肃省（包括宁夏和青海的东部）也爆发了回民起义。起义的根本原因是清朝封建统治者的反动民族政策造成的。按照这种反动的民族政策，地方官员们经常地制造民族间的隔阂和冲突。当时有人指出："向来地方官偏袒汉民，凡争殴斗欧，无论曲直，皆抑压回民"，以致往往因很小的事故造成流血的冲突，官方借机"派兵剿洗"回民[①]。清朝官方材料还供认，宁夏一带官吏在执法时有意压抑回民，"回杀汉者，抵死；汉杀回者，令赏殓银二十四两"[②]。到了受欺侮压迫的回民进行反抗时，官方立刻实行残酷的镇压。例如在同治二年（1863年），清朝将领多隆阿在大荔附近攻打回民聚居的羌白堡，"破堡时，堡中老弱妇

① 张集馨：《临潼纪事》。

② 杨毓秀：《平回志》卷3。

女哭声震天，尽屠杀无遗”[①]。这当然只能激起回民中更加剧烈的反抗。

西北回族人民的反清起义是同治元年（1862年）四月，首先在陕西渭南、大荔交界一带回民聚居的村庄爆发的。接着华州、华阴、长安、蓝田、高陵、泾阳、富平、咸阳等地也燃起了反清烈火，迅速燃遍八百里秦川。到了同年秋天，回民起义军已发展至30余万，并形成了关中东部、关中中部、关中西部及白吉原等重要据点。各地起义军互相声援，紧密联系，攻打团练，围攻城池，形成“自夏徂秋，通省回民皆叛，地方无完土”[②]的局面。后在清军围剿中，退往甘肃境内，修整后曾配合西捻军再次攻入陕西，并先后配合参加了甘肃、宁夏、青海、新疆的回民起义，最后在清军的围追堵截下，部分陕西回民起义军，在白彦虎带领下被迫进入俄国，成为后来俄国境内的东干族。

同治元年（1862年）八月，宁夏回民首先在盐茶厅回弁把总马兆元领导下，在预旺城（今同心县境）发动起义，很快得到了灵州、宁夏府、平罗、石嘴山等地远近回民的响应，曾一度联合攻打灵州城。后马兆元等被清地方团练和官府勾结定计诱杀，马化龙成为宁夏回民起义的主要领导人，他领导宁夏回民起义军先攻克宁夏府城（今银川市）和灵武城（今灵武），平凉回民起义领导人穆生华也率部攻占了固原城、平凉府城，盐茶厅回民也攻占了厅城，地方官员多被杀死。从平凉以北到宁夏府所辖各处，几乎全部被马化龙及其他回民起义军所控制，并与陕甘等地的回民起义连成一片，震撼了清政府在宁夏地区的统治，宁夏回民起义形成了高潮。此时，马化龙自称“总理宁郡两河等处地方军机事务大总戎”，并委派官员，安定民心，使社会秩序得以恢复，灵州等地出现了“桑麻遍野”、“街

① 《平回志》卷1。

② 《秦陇回务纪略》。

市整齐”的乐业景象；甘肃回、东乡等穆斯林民族也开展了反对清王朝民族压迫的大规模起义。同治元年（1862年）八月，河州东乡北庄的马悟真和闵殿臣等首先在东乡、宁定举起反清义旗；不久，马占鳌等在河州西乡，马万有在太子寺（今广河），马永瑞在河州八坊都组织义军反清；同年秋天，甘肃陇南和陇东的回民在穆生华的领导下举行反清起义；同治二年正月，平凉的回民起义军围攻平凉城；同治四年正月，凉州（今武威）回民在马应忠领导下举行起义；二月，肃州（今酒泉）回民在马文禄领导下反清起义成功，占领了肃州城，并影响到整个河西地区。从同治元年开始的甘肃回民反清起义，几乎遍及全省，在后来的发展中，逐渐形成了河州和肃州两个中心，与宁夏金积堡、青海西宁一起成为同治年间西北回民起义的四大根据地，一直坚持到同治十二年（1873年）。

清代回族人民的反清斗争，最后都以失败而告终，回族人民用生命和鲜血，换来的是更深重的灾难。但回族形成于中国，爱国主义是回族人民的优良传统，即使在反抗民族压迫的残酷的斗争中，亦不惜忍辱负重，置整个国家与中华民族的利益于首位，真诚地维护着祖国的统一与各民族的团结。对回族来说，爱族爱教与爱国是相互一致的，他们将本民族生存发展的命运融于中华民族的生存发展之中，从而汇入历代中国人民反封建压迫与反侵略斗争的洪流中。历史上，回族人民为中华大业谱写了轰轰烈烈的历史篇章。

从鸦片战争开始，中国社会一步一步地变成半殖民地半封建社会。外国侵略者用鸦片和炮舰打开了长期闭关锁国的中国大门，中华民族面临着空前的灾难。面对侵略者蚕食和瓜分的危机，各地各族人民始终坚持了英勇的反抗斗争。散居各地的回族人民，包括在清朝军队里服役的广大回族官兵，同汉族及其他各族人民一起，以不同形式参加了反抗外国侵略军的斗争，涌现出不少英雄人物。

鸦片战争时期，中国军队抗击英国侵略军最为壮烈的一次战役是定海战役。这次抗战，有三个总兵与敌人浴血奋战6天6夜，同

日阵亡。三总兵之一的郑国鸿便是湖南回族。他出身于世袭云骑尉，还优于文学，著有《讲经疏义》、《葩经招旨》、《昌学崇源》等书。三总兵阵亡后，均供入祀忠祠，郑国鸿谥号“忠节”。其子郑鼎臣继承父志，也投身到抗英斗争中，于道光二十三年（1843年）在乍浦以南的普陀海面，用战舰奇袭英国侵略者，震动了朝野上下，被誉为当世的“奇男”。

第二次鸦片战争即反抗英法联军之役中，天津镇右营游击、回族沙春元调防天津大沽口北岸炮台。面对侵略军的进攻，沙春元沉着指挥，亲燃巨炮，激战中击沉敌舢板4只，毙敌近百名，使法军炮舰“霰弹”号受重创，舰长被击毙。正当大沽口炮台爱国官兵浴血奋战之际，直隶总督谭廷襄以及布政使、提督、总兵等文武官员却一个个临阵逃脱。沙春元率部孤军奋战，坚守炮台，终因敌众我寡，炮台失守。沙春元腹部受重伤，为国英勇捐躯。

光绪二十年（1894年），中日甲午战争爆发。在这次战争中，有一位中外闻名的英雄人物，他就是清朝名将、山东回族左宝贵。中日甲午战争以日军突然袭击驻朝鲜的中国军队为开端，左宝贵等率四路大军受命前去增援。在日军进逼面前，作为总统诸军的叶志超主张逃走，然左宝贵坚决主战。他站立城上指挥，并亲手点燃大炮杀敌。激战中，左宝贵身受重伤，仍裹伤指挥，部下见状无不感奋，拼死抗战，一时杀伤敌人无数。不料左宝贵又被炮击中胸前，壮烈牺牲。

光绪二十六年（1900年），八国联军入侵中国。在抗击八国联军的战斗中，董福祥的甘军奉调保卫京师。甘军中有一支由回族总兵马福禄率领的、主要由回族及东乡族等民族官兵组成的部队。六月中，该部与友军一起在廊坊同侵略军遭遇，双方兵刃相见，敌不能支，仓皇逃往天津。这一仗被称为庚子之役第一恶战。侵略军头子、英国驻华舰队司令摩尔退回天津后说，这次中国军队如果使用西式枪炮，则所率联军必定全军覆没。廊坊战斗中，马福禄所部官军奋

勇当先，喋血相拼，英勇献身者百余人。七月初，侵略军又以重兵进攻北京，马福禄部奉命守卫正阳门。侵略军以优势炮火夺得了正阳门楼，并在城上设10道栅卡，阻止清军反攻。在这种情况下，马福禄亲自登城督战，所部健儿昼夜环攻，连毁敌人7道栅卡。激战中，马福禄被飞弹击中，壮烈捐躯。他的从弟马福贵、马福全，侄子马耀图以及回、撒拉、东乡等族官兵百余人皆英勇阵亡。

以上回族英雄都为中华民族的生存，献出了自己宝贵的生命。除此而外，在辛亥革命、保路运动、护国运动、五四运动中，都有回族志士的积极参与，并作出了重大的贡献。

然而，在旧中国，回族人民付出的鲜血和热情，并不能改变他们受歧视被压迫的悲惨命运。辛亥革命虽然结束了中国最后一个王朝，孙中山也曾提出过“五族共和”和“民族平等”的主张，但是北洋军阀官僚政府执掌政权以后，从来没有真正实行过孙中山先生的主张，他们实行的一直是大汉族主义的民族压迫政策。蒋介石上台后，更是变本加厉，他公开讲“中国只有汉族”，“其他民族都是汉族的大小宗支”，把回族叫做“宗教信仰不同的国民”。不仅如此，还禁止回回自称民族。如1927年，上海有人发起组织“中国回民公会”，经与当时内政部洽商结果，只得改称“中国回教公会”。甚至有人公开叫嚣，要将“回”字加上“犬”旁。而对于回族人民不甘于压迫而进行的反抗，则遭到了更严厉的镇压和屠杀。

只有中国共产党成立以后，回回民族才终于找到了一条民族解放的真正出路。中国共产党从它成立的那天起，就以无产阶级的原则宣布了自己的民族政策。它反对任何形式的民族压迫，主张国内各民族一律平等，并将解决国内民族问题当作整个中国革命的一部分，把领导和帮助各少数民族的解放事业做为自己的责任。这样，在中国共产党的领导下，回族人民开始把自己的解放事业和全国人民的解放事业紧密地结合在一起。他们积极参加了党所领导的各项艰苦斗争，无数的回族志士为中国革命的胜利而奋斗和牺牲，他们成

为全民族最有觉悟的一部分，并带动回族人民走上革命道路。在党的引导下，回回民族的爱国传统得到进一步发扬光大。

抗日战争时期，回回民族的爱国主义传统达到了前所未有的高度，在全民族的抗战中写下了最光辉的一页。整个抗战时期，回族人民动员的深度和广度在回族史上是空前的。他们把祖国的命运同民族的命运联系得如此紧密，在回族史上也是罕见的。遍布全国各地的各种抗日救亡活动，同解放区的回民抗日武装斗争一起，构成了回族全民族参加抗战的壮观局面。

面对日本帝国主义的大举进攻和血腥屠杀，在中华民族生死存亡的紧急关头，英勇的回族人民拿起武器，投入到保家卫国、打击日寇的战斗中，各种回民抗日武装纷纷成立：陕甘宁边区，有“回民骑兵团”；三边地区和关中都有“回民支队”；山西壶关，有回民游击队；长治有回民营；新四军根据地，有清真大队；冀中和冀鲁边区有驰名中外的冀中回民支队和渤海回民支队。总计全国先后成立的回民武装大小不下数十支，其中以冀中马本斋领导的回民支队和渤海回民支队最为著名。

冀中回民支队是抗战初期在冀中平原发展壮大起来的一支回民武装。从成立到抗战胜利的六年中，这支武装转战于冀中平原、冀鲁边区和冀鲁豫边区，经历大小战斗八百七十余次，消灭日伪军三万六千七百余人，战功卓著，威震敌胆，连日本的《东亚圣战报》都惊呼：回民支队的动向，“应引起我大东亚之皇军的注意，并应认真对付”。回民支队所到之处，攻无不克，无坚不摧，被毛泽东同志誉为“百战百胜的回民支队”。而勇谋兼备的支队司令马本斋，更是使敌人闻风丧胆的英雄。他在战斗中强调“宁死不屈”的精神，并注意贯彻抗日民族统一战线和民族平等政策，在冀鲁豫地区为粉碎日军扫荡、建立巩固的抗日政权做出了重要贡献。更使人敬仰的是英雄马本斋的母亲。1941 年 8 月，因有人告密，马母不幸落入敌掌。敌人强迫马母劝降儿子，但马母大义凛然，宁死不屈，最后绝食而终。

1944 年 2 月 7 日，马本斋同志不幸病逝。后来，毛泽东、周恩来、朱德等中央领导同志都挥毫赠挽。朱德同志的挽联是：

壮志难移，回汉各族模范；大节不死，母子两代英雄。

此挽联，高度评价了英雄母子的光辉一生。马本斋和他的回民支队是回回民族的骄傲，他们的英雄事迹，无论在回族史上，还是在中国抗日战争胜利史上，都谱写了光辉灿烂的一页。

渤海回民支队是抗日战争中回民武装斗争的又一面光辉旗帜。它成立于 1940 年 7 月，初称回民抗日大队，由刘震寰任大队长。第二年 9 月，在冀鲁边区军区党委领导下，联合其他几个回民抗日武装，合编为冀鲁边区回民支队，亦称渤海回民支队。在抗日战争最艰难的岁月里，渤海回民支队在冀鲁边区以机动灵活的战术打击敌人，使这一带日伪军一提起回民支队就不寒而栗。日本驻沧州的司令官长谷川，甚至悬赏千元捉拿“回支”队长刘震寰。渤海回民支队在几年的战斗中，给日伪军以很大的打击，在伟大的抗日战争中立下了不朽的历史功勋。

这就是英雄的回族人民，他们在抗击日本帝国主义的前沿阵地挺身而战，前仆后继，为祖国的独立而不屈不挠。不仅如此，回族爱国人士还利用外交手段，揭露日本帝国主义的侵略行径，从舆论上动员各国穆斯林来斩断日本侵略者伸向亚洲南部和西部的魔爪，制止战争的蔓延。

回族人士外交活动的主要场所，是中东和东南亚两个地区，包括南亚的印度（印巴未分治前）。在 1937 年 12 月至 1940 年末的三年左右的时间内，先后有达浦生教长、中国回教近东访问团、艾沙和马赋良两人小组、西北回教朝觐团、留埃及学生朝觐团、中国回教南洋访问团等六批人员分别以个人身份或民间团体的形式出访各穆斯林国家和地区，其中人数最多的为西北回教朝觐团，而影响较大的则数中国回教近东访问团和中国回教南洋访问团。出访人员中，虽然大部分是回族，但也有艾沙等维吾尔族人士。所以这些外交宣

传活动，不仅符合回族人民的愿望，也代表了全国各个穆斯林民族对祖国的热爱和相互之间的团结。出访人员每到一个国家，都积极开展抗日宣传活动，揭露日寇的暴行，介绍中国人民的抗战热情，希望能得到这些穆斯林国家和地区的支持，共同对抗日本侵略者。回族爱国人士的外交活动，对于中东和东南亚地区人民了解中国及认清日本侵略者称霸亚洲进而称霸世界的阴谋，是起了一定作用的。

总之，在八年抗战中，回族人民怀着对祖国的热诚，战斗在各条战线上，为彻底打败日本侵略者，夺取抗战的最后胜利发挥了重要作用。抗日战争是回族史上最豪迈、最光辉的一页，在回族史上和中华民族史上都谱写了辉煌的篇章。

1946年6月，蒋介石悍然撕毁停战协定和政协决议，发动了对各解放区的全面进攻。回族人民在中国共产党的号召和带领下，又积极投身于伟大的解放战争之中。

陕甘宁边区是老革命根据地，也是回族较集中的地区。面对国民党军队的进攻，回族人民奋戈而起。“西海固（西吉、海原、固原）回民骑兵团”、“三边（定边、安边、靖边）回汉支队”和“关中回民支队（回八连）”等武装组织，配合西北野战军反对国民党军对边区的全面进攻和重点围剿。在晋察冀、冀鲁豫及东北等解放区，曾坚持了八年抗日战争的回民武装，由于党的坚强领导，广大翻身回汉农民的参加和支持，也都得到了扩大和发展。他们继承和发扬了抗战时期民族团结、勇敢善战的光荣传统，战斗在各地，有力地打击了国民党反动派和地主武装，保卫了胜利果实，在配合主力部队解放全中国的战斗中做出了巨大贡献。

解放区的广大回族人民，除积极组织武装斗争以外，还踊跃劳军支前。他们帮助大军修桥、铺路，并组织担架队、运输队，冒着枪林弹雨，不辞劳苦，日夜随军前进，抬伤员、送弹药、赶制军鞋、护送革命干部，到处都有动人的场面，到处都有感人的事迹。如山东沂水县刘家庄回民马传启，组织了一支20余人的担架队，跟随野

战军，一直渡江南下。他们经常顶着呼啸的子弹，从前沿阵地抢救伤病员。对伤员的看护料理，更是体贴入怀，无微不至。“马传启担架班”被誉为“支前模范班”。

1949年4月，中国人民解放军即将渡江南下，解放全中国。解放军第三野战军五兵团四十七师一三六团开到安徽望江县沙口、怀宁县三益圩长江北岸的回民村庄。这里的回民除从事农耕以外，还兼以捕鱼和船运。为了发动回族群众支持大军渡江，兵团专门抽调了回族干部，宣传党的民族政策，动员回族水手参加渡江战役。广大回族群众积极响应，推举身强力壮、水性好的水手共127人，献出木船30余只，编成一个支前中队，委派回民丁少明为中队长。21日凌晨，由回民水手组成的突击队强渡长江。经过战斗，解放军一举打过长江，拿下了对岸的青阳县城，迫使敌军刘汝明部仓惶南走。是役，回民船工中有二人献出了宝贵的生命，还有数人负伤。战斗结束后，中国人民解放军五兵团举行了隆重的表彰大会，将写有“伊斯兰英雄”的横匾和“渡江英雄”的锦旗授予回族水手。由第三野战军司令员陈毅、副司令粟裕、政委谭震林签发的“渡江船工光荣证”，发给了每个回族水手，部队领导还亲自参加了回族烈士的吊唁活动。

总之，解放战争期间，广大回族人民与全国各族人民一道，在中国共产党的领导下，和国民党反动派展开了艰苦卓绝的斗争，终于结束了帝国主义和国民党政府在中国的独裁统治，开始了人民民主时代的新纪元。

第二节　东乡族

一、概况

东乡族是我国甘肃省南部洮河以西、大夏河以东和黄河以南这一山麓地带形成和发展起来的一个民族。据1990年统计，东乡族有人口373，872人。其中将近一半以上人口聚居在临夏回族自治州的东乡族自治县和临近的广河县、和政县、康乐县及临夏县、积石山自治县等。另外，在本省的兰州市、定西专区及宁夏回族自治区等地也有少数散居人口。新疆地区的东乡族人口多数都是解放前后从甘肃迁去定居下来的。

东乡族之族名，以其居住河州东乡而得名。河州系临夏，明代初年被称为河州卫，管辖范围包括今临夏回族自治州的7个县及临近的青海循化、贵德，夏河、临潭等地。按当时行政区划，河州卫分为东南西北四乡。南乡相当于现今的和政、康乐两县；西乡相当于现在临夏县以西地区；北乡相当于现在的永靖县；东乡就是现在的东乡族自治县。东乡族的族名和东乡地区的地名就是来源于此。解放前，东乡族并不被承认是单一的民族，被称为“东乡回”、“东乡蒙古”等。解放后，根据东乡族人民的意愿以“东乡族”为其族名。1950年10月，在东乡族主要聚居的东乡地区成立了县一级的东乡族自治区，1954年改为自治县。1981年9月，又在积石山成立了保安族东乡族撒拉族自治县。民族区域自治使东乡族人民实现了当家做主的权利。

东乡族自治县位于临夏回族自治州的东北部。总面积约一千四百多平方公里。境内除东乡族而外，还有回族、汉族等，东乡族占全县人口的67%左右。自治县三面临河，黄河沿着县的西北边境流

经三十公里，目前我国发电能力最大的刘家峡水利发电站就建造于这段黄河上；洮河由南至北流经自治县东部和东北部边沿地区七十多公里；大夏河流经县西南二十多公里。东乡族地区虽然三面临河，但由于境内地势高，过去和现在都不能充分利用这些河流来发展生产。从地貌上看，全县象一把撑开的伞，以锁南坝为中心，向四周辐射由六条大山梁和六条大沟组成。梁高沟深，所以人们说：东乡地区是“山高无尖子，沟深无底子，摔死麻雀，滚死蛇”，是很形象而逼真。但是东乡族人民并没有为这种恶劣自然条件所吓倒，他们与各族人民一道，用自己的勤劳与智慧，同大自然作斗争，在高山深沟中开辟了大约三十八万亩土地，使自己得以生存和发展。

东乡族以农业为生，农业人口占总人口的90%以上，解放前自给自足的自然经济占绝对优势。农作物有小麦、洋芋、青稞、大麦、谷子、玉米等。春小麦占粮食作物的70%多。畜牧业在东乡族的社会经济生活中也占有重要地位。牲畜主要有骡、马、牛、羊等。其中以羊为最多。近几年引进的宁夏滩羊发展很快。这种羊适合在这一带干旱山地饲养，毛长皮薄，是制裘、制革、毛纺和制毯的好原料。

东乡族有本民族的语言而无文字，语言属阿尔泰语系蒙古语族。单元音少，复元音较多，没有长短元音的对立。东乡语中有40——50%的词汇与蒙古语相同或相似。东乡族还能同青海同仁县的土族，积石山大河家地区的保安族以及与操恩格语的裕固族通话。语言中有一部分突厥语的借词，语言也受到突厥语的影响。另外，汉语的借词也占相当比重。大多数东乡人都兼通汉语，汉文也成为东乡族的通用文字。

东乡族与伊斯兰教关系密切。在中国内地伊斯兰教的几个大的派别中，都有东乡族的信仰者。其中库布林耶的张门门宦、虎夫耶的胡门门宦、白庄门宦和伊赫瓦尼派就是首先由东乡族人传播的。因此，在中国伊斯兰教教派发展史上，东乡族占有一定的历史地位。

二、历史概述

东乡族是13世纪初到14世纪初叶由定居在东乡这一地区的不同民族成份的人融合而成的，至今已有700多年的历史。关于东乡族族源问题，由于东乡族没有文字，汉文又缺乏记载，所以众说纷纭。有人认为东乡族来源于蒙古人；有人则认为来自蒙古西征时期从中亚迁入东乡的中亚各族人和阿拉伯人、波斯人等；还有第三种说法，即以当地的回回人为主，吸收了蒙古人、汉人成分而形成。

东乡族自称“撒尔塔”。据《蒙古秘史》和一些史书记载，“撒尔塔”的含义泛指中亚一带的穆斯林。根据东乡族自称及近些年学者的研究成果，大体上认为东乡族源是在13世纪20年代，成吉思汗征服中亚，战争使撒尔塔解体，大量的撒尔塔人被编入蒙古军或被“签发”东迁，来到东乡地区，以回回色目人为主体，融合了一部分蒙古族、汉族及藏族等而逐渐形成东乡族。

自元明以来，东乡地区作为河州的一部分是各种色目人和蒙古人的主要屯田区之一。他们共同组成屯戍军，过着“上马则备战斗，下马则屯聚牧养”的生活，逐渐纳入当地社会生活的行列。其首领一般由蒙古人担任。蒙古人当时在政治、经济上都具有优越地位，享有免役、免赋等优厚待遇。这种特权地位，反映在语言方面，蒙古语就成为屯戍军中通用的语言。再加上回回人来自中亚和西亚各地，语言不尽相同，这就促使这一带的回回人，都要学习和使用蒙古语，并接受一些蒙古的风俗习惯。

东乡族的另一个重要来源是蒙古人，这在语言方面表现最明显。语言是构成一个民族共同体中最稳定的因素，也是确定新的民族的重要根据。前面提及，东乡语与现代蒙古语都属阿尔泰语系蒙古语族，语法结构相同，这反映了东乡族形成过程中，除了受到蒙古文化的影响外，还有蒙古人的加入。从历史文献记载来看，东乡地区在元代就有蒙古人驻扎。如《元史》卷一记载，公元1226年，成吉

思汗率部进攻西夏首府兴庆府（今银川）后，曾接着攻下河州、洮州和西宁等地，便有不少蒙古军队留戍当地屯戍；《元史》卷三、卷四中又记载，1253—1254年，蒙哥汗为绕道四川灭南宋，曾派忽必烈驻军于临洮一带，指挥蒙古军进军西南。并保证后方的军备充足，有的蒙古人也就留居下来。有的在河州，有的在东乡；《元史》卷三十四也记载，1330年，元朝政府还曾命陕西行省“赈河州蒙古屯田卫士粮两月”，这进一步说明河州有不少蒙古人。以上几条史料记载说明，关于东乡族来源中有蒙古人的传说，并非捕风捉影，而是有历史根据的。

东乡族中还有汉族、藏族的成份，是因为这两个民族是当地的老住户。他们在东乡地区生活的时间，要比回回人、蒙古人更早。东乡语中有40%的词汇是汉语借词，这一方面说明东乡族与汉族在政治、经济和文化上曾发生密切联系，同时也说明汉族人也有融合到了东乡族中的。如居住在锁南坝地区的汪家、康家、张王家和居住在汪家集的高家、黄家，都说自己的祖先是汉族，他们有的来自陕西，有的来自四川或甘肃；藏族在唐代已移居东乡在内的河州，元代曾设吐蕃等处宣慰使司都元师府于河州，任命藏族人担任都元帅。现在东乡族自治县为羊腊地区的杨家，原来就是藏族。

东乡族形成时间大约在元末至明中叶。因元明时期中国早已是封建社会，所以东乡族的社会结构自然是以封建生产关系为基础的封建制度。不论是元代的屯田制还是明代的土司制或是清代的会社制，都是封建的生产关系。元末明初，直接统治东乡族地区的是何土司及其所属的千户、百户。第一代土司名锁南普，他是藏族人，元末任吐蕃等处宣慰使司都元师，驻河州。明洪武三年（1370）附归明朝以后，授河州卫指挥同知，世代世袭，并赐姓何，东乡地区成为其辖地。洪武末年，何土司的势力逐渐衰落，明朝开始在东乡地区在的河州推行里甲制度，“改土归流”。所谓里甲制度，它是明朝政府在甘宁青地区设置的一种基层形式。明初河州地区辖45个里，

后合并为31个里，里下设甲，分置里长、书手、甲首各一人，均为地方豪强充任。东乡地区划9个里，90甲。里长、甲首把持地方，武断乡里，包揽词讼，维持治安。书手掌一里之赋税、文案。这种制度加强了明朝在东乡族地区的统治。

到清代康熙后期，河州知州王全臣废除了里甲制度，在东乡地区清理田亩，厘定税例，建立会社制度。每会辖若干社，社下有七、八个自然村不等。会置练总一人，社置社长一人，均由地方豪强充任，但不世袭。其职责仅为“稽察盗贼，巡警地方”，不得包揽词讼，假手赋税。会社制度的建立，加强了清廷对这一地区的直接统治。到清中叶以后，又改会社制为乡约制度。乡约制度是清朝利用伊斯兰教寺坊组织和教内关系推行的一种统治制度，乡是一种社会行政单位，乡约则为一乡首脑。开始的时候是在河州回族、东乡族地区推行，乾隆四十六年（1781）苏四十三起义失败以后，清朝下令在其他地区亦设。乡约又分为“寺约”和“回约”两种，凡建有清真寺的地方，“由官府择立该地公正之人充当寺约，责令约束回教”；无寺的地方，“按乡里人数择老者为回约”，并给印 。他们的职责是：“分段管理”，“互相箴规约束”。三年期限，届时更换。发现有“不法之徒、滋事行凶以及私立邪教等事，即由该寺约、回约妥为秉公处理，违则禀官提究。”这样，清政府就巧妙地把清真寺作为统治回族、东乡族的工具。乡约名义上是3年一换，但实际上连任十年甚至终身的也不少。辛亥革命以后，甘肃处于军阀割据。1921年起，在东乡地区推行保甲制度，10户为一甲，10甲为一保，由当地地主及宗教上层担任。

历史上，东乡族人民具有反帝反封建的斗争传统。清代历次西北回民反清起义或斗争中，东乡族人民都广泛参加。此外，在中日甲午战争、反抗八国联军侵略中国的战争及抗日战争、解放战争中，东乡族人民都曾积极参加，许多人贡献出自己的生命，为中国人民

的解放事业做出了贡献。[①]

第三节 撒拉族

一、概况

撒拉族是我国青海省东南部黄河两岸形成和发展起来的一个少数民族。据1990年统计，撒拉族有人口87，697人，主要分布在青海省循化撒拉族自治县和化隆回族自治县的甘都乡。另外，还有一部分分布在循化县东邻的甘肃积石山保安族东乡族撒拉族自治县，是清朝同治年间从循化迁去的；新疆的乌鲁木齐、伊宁等地也有部分撒拉族，他们是清朝末年迁去的。

撒拉族人自称“撒拉尔”，意为领兵官。简称撒拉。元明以来各种汉文历史文献上有多种写法，即撒剌、撒剌儿、沙剌、撒拉、萨拉儿等等。清代称为“撒拉回”、“撒拉番回”等。临近兄弟民族藏、汉族称他们为“撒拉”，土族称他们为“撒勒昆”。解放后根据民族平等原则和本民族的意愿正式定为撒拉族。1954年在循化成立撒拉族自治县；后在甘肃积石山的撒拉族，与保安族、东乡族联合建立了自治县，从而实现了撒拉族人民在祖国大家庭中管理本民族事务，当家做主的权利。

撒拉族有本民族的语言，使用汉文。撒拉语属阿尔泰语系突厥语族西匈语支，与同一语族的乌孜别克语、维吾尔语、哈萨克语一样，都属于粘着语类型，语言内部较一致，无方言的差别。由于撒拉族长期和汉、回、藏等族杂居，所以不少撒拉族人兼通汉语或藏语，而且撒拉语中吸收了不少汉语借词。另外，在宗教和日常生活

① 本节参阅了辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》西北篇、马自祥撰“东乡族文化史”。

中，还保留了一些阿拉伯语、波斯语的词汇。

撒拉族的三个聚居区（循化、甘都乡和大河家）都分布在黄河上游沿岸，相互毗连，属川水地区，地势平坦，气候温和，土壤肥沃，适于农牧业发展。撒拉族是以农业为主的民族，粮食作物有小麦、青稞、荞麦、玉米、豆类等，油料作物有油菜、胡麻。循化自治县盛产瓜果，撒拉族人家都有自己的果园，种植各类果木和蔬菜，是青海省的瓜果之乡。循化自治县的孟达乡和积石山自治县的大河家地区所产核桃皮薄个大，驰名远近。循化的东部和西南部有一些山区，分布着茂密的森林，出产各种木材和药材，地下资源十分丰富，出产黄金、铜、云母。

撒拉族信仰伊斯兰教，宗教对他们的政治、经济、文化和日常生活均有很大影响。

二、历史简述

撒拉族的来源缺乏直接的文字记载材料，根据本民族的说法，他们的先民大约在元代从中亚撒马尔罕地方迁来今循化地区的，至今已有700年左右的历史。其传说的内容是：中亚撒马尔罕地方，有尕勒莽、阿合莽兄弟二人，在当地群众中威望很高，因此引起国王的忌恨，便设法陷害他们。尕勒莽和阿合莽为躲避迫害，于是率领同部落的人，牵着骆驼离开故乡向东迁徙。在他们离开后，又有数十名同情者也随之跟来。但两拨人不是走的一条路，阿合莽兄弟是沿着天山北路进嘉峪关，经甘肃、甘州、宁夏到了秦州（今天水），然后又往西折回到了今甘肃夏河的甘家滩；另一拨人是经天山南路进入青海后，沿着青海湖东行，在甘家滩与尕勒莽等人相遇，又一起进入循化境内。

以上是有关撒拉族族源的历史传说。此外，《伊斯兰大百科全书》（英文版）卷四综合中亚的历史资料及东方学者们的研究成果后

指出，撒拉尔原名撒鲁尔，是古代西突厥乌古斯部落（突厥族）的一支，最早游牧在塞浑河、伊犁河流域一带，后来迁入中亚河中地区（即今伊朗东北部和巴勒斯坦西部），十世纪与当突厥人后裔塞尔柱人一起建立了塞尔柱帝国。由于受到塞尔柱人的排斥，在公元1370—1424年之间，一部分人经过撒马尔罕到了今青海循化，成为今天中国的撒拉族祖先；另外还有《多桑蒙古史》、《突厥语大辞典》《突厥民族的来源及其移动》等著作，也都记述了乌古斯—撒鲁尔的历史迁徙；还有一本《回族源流考》（土耳其文）也曾叙述撒拉族的先民“原来居住在中亚撒拉克（今土库曼）内的尕勒莽和阿合莽兄弟二人，带领本氏族共170户离开此地迁到了今天的西宁附近定居下来”。

以上情况，说明撒拉族先民是从中亚撒马尔罕一带迁来的说法，基本能肯定下来。这一点，还可以从以下方面得到证明：

在语言方面，撒拉语在基本词汇和语法结构上，与周围的汉、藏等族语言都不相同，而与中亚土库曼人及今撒马尔罕一带的乌孜别克人的语言相近，同属阿尔泰语系突厥语族西匈语支的乌古斯语组；从体格外形来看，撒拉族人体形高大，且有多须、鼻高、眼窝较深等中亚一带民族的特征，显示出与周围汉、藏等民族的不同。在撒拉族的婚俗中，曾流传着一种叫做“对委奥依纳”（骆驼戏）的表演游戏，即由两人翻穿皮袄装扮骆驼，另外两人一个牵着骆驼，身穿长袍，扮成穆斯林的样子，另一个扮成本地人。整个表演采取本地人与穆斯林问答的形式，追述撒拉族先民迁徙到循化的经过以及他们在路途上的见闻。这种表演形式世代相传，使撒拉族人不忘其祖先的来源，成为人口皆碑的故事；再从迁徙的条件看，自汉唐以来，我国和中亚一带有著名的“丝绸之路”相通。特别是蒙古西征以后，东西交通大开，中亚各族东迁中国不乏其人，撒拉族祖先随着迁徙浪潮而来，也是可能的。

总之，无论从民间传说、文献记载、历史条件来追溯，还是从

撒拉族人的语言、体格外形、风俗习惯方面来探究，都可证明撒拉族的先民是从中亚地区东迁而来的。那么，他们是如何形成为一个民族的呢？

撒拉族的先民初来中国时，人数不多，且男多女少。他们在与周围藏、回、汉等民族长期的交往中，不断吸收了新的成份而繁衍壮大。特别是在撒拉族形成的过程中，由于其宗教信仰和风俗习惯与回族相同，相当一部分回族人融入了撒拉族中。如现在撒拉族有韩、马、冶、何、沈等五大姓，其中马、沈两姓，其祖先原来就是河州地区的回族。这样，到了明朝嘉靖年间，撒拉族人口已达1万余人，约2千余户，逐渐形成为一个民族。到清朝雍正年间，其居住地进一步扩大，进而形成八工。所谓工，相当于后来乡一级的行政单位，下属若干村。据循化志记载，清初撒拉族地区的八工是：县城西有街子工、查加工、苏只工、查汉大寺工；县城东有清水工、崖曼工、张尕工、孟达工。到清朝乾隆时期，随着封建经济的发展，撒拉族的居住地这时已扩大到毗邻的化隆县。这时，除原来循化的八工外，在化隆出现了五工，即甘都工、卡尔岗工、上水地工、黑城子工和十五会工，合计十三工。这时，撒拉族人口大约3万余，6千余户。

撒拉族是在我国封建社会历史条件下形成发展起来的一个民族，其社会结构是以封建生产关系为基础的封建制度。早在撒拉族先民东来之初，其首领尕勒莽就被册封为积石州的达鲁花赤，传至二世。明朝洪武三年（1370年）其首领韩宝归附明朝以后，曾被封为世袭百户，属河州卫积石州千户管辖。从此开始，在撒拉族地区形成土司制度。明代主要通过土司制度对撒拉族进行统治。土司除了统治本族外，还统其部落，以听从朝廷的调遣，到各地戍守。土司除政治上有特权外，在经济上占有大量土地、牲畜等生产资料，对属下各族人民实行无偿劳役剥削。

清朝初年，仍然沿袭明朝的制度。到雍正年间，随着中央集权

制的巩固，为加强对撒拉族地区的统治，于雍正八年（1730年）在循化设立了循化营，并修建了循化城堡。乾隆二十七年（1762年），又把河州同知移住循化，改营为厅。这样，清朝便于撒拉族地区建立了流官统治。但撒拉族地区的土司制度仍然保留着，一直延续到光绪二十二年（1896年）才被彻底废除。①

第四节　保安族

一、概况

保安族是我国少数民族中人口较少的一个民族。据1990年人口普查资料，保安族共有人口12，212人，主要分布在甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县，还有少数散居青海河东地区和新疆等地。

保安族自称“保安人”。历史上，历代统治者不承认保安族是一个民族，一直称其为“保安回”。新中国成立以后，正式命名为“保安族”。

保安族有本民族的语言而无文字。保安语属阿尔泰语系蒙古语族，与同一语族的蒙古语、达斡尔语以及裕固族的恩格尔语有一定的亲属关系，同土族、东乡族的语言也比较接近，很多词汇相同，语法结构也大体相同。由于和汉、回等族交往密切，所以保安语中大约有40%左右的汉语借词。

保安族主要聚居的大河家和刘集两个地区，位于积石山自治县的西北部，北隔黄河与青海省的民和县相望，西有积石山横贯甘肃

① 本节参阅民族出版社《撒拉族》、黑龙江人民出版社《中国古代北方民族文化史》。

和青海两省边境，出积石关门可达青海循化撒拉族自治县。全境地势西南高而东北低，发源于积石山麓的崔家峡、大峡和大墩峡等三条大溪，给各族人民以灌溉之利。保安族人民主要经营农业生产，农作物有小麦、大麦、玉米、豆类、荞麦、大麻、甜菜等。除此而外，保安族还从事副业和手工业生产，尤以制作多种多样的“保安腰刀”而闻名。

二、历史简述

保安族的来源问题，是保安族历史文化研究首先遇到的重要问题。由于可供参考的资料特别是历史资料很少，该问题目前尚无定论。在学术界，主要有这样几种说法：

1. 蒙古人为主说

这种观点认为，保安族的来源，可能是在长期历史发展中，以蒙古民族为主，和一部分当时在保安地区活动的汉、土、回、藏等族人民长期交往，自然融合逐渐形成的一个民族；或者是信仰伊斯兰教的一部分蒙古人和藏、汉、土、回等民族融合发展而形成的一个民族。

2. 回族为主说

保安族与回族同为信仰伊斯兰教的民族，且在社会文化生活中均与伊斯兰教联系密切，历史上又有“保安回”的说法，民间也有同回族有关的追溯保安族族源的传说，所以有人主回族为主说。这种说法又分为以下几种意见：一是保安族是从四川保宁府（今阆中县）或南京等地迁来的回民，他们在青海同仁一带与其他民族结亲落户发展而成保安族；二是保安族原是从陕西、甘肃临夏等地派往保安地方屯垦守边的回、汉“营伍人”（即戍边部队），最后落户定居发展而形成保安族；三是保安族原系临夏大河家地方的“回回”，因长期在同仁等地经商、落户便发展成为保安族。

3. 色目人为主说

这种观点认为，保安族是以信仰伊斯兰教的色目人为主，在历史发展过程中，与回族、藏、土等民族相互交融发展，逐渐融合而形成的一个民族。

以上几种说法，都不否认保安族族源的多元性及伊斯兰教的因素。从保安族的历史发展来看，保安族原居住在青海省的同仁县。13世纪时，这里是蒙古人进入西北藏区的交通要道。明代，封建王朝为了加强边防，也先后派兵驻守，并在同仁隆务镇附近修筑了保安城堡，设置了保安营。在漫长的岁月中，由于贸易往来，军民屯田等原因，在隆务镇附近，逐渐形成了多民族杂居的分布状况。他们聚居在保安城附近的下庄、尕撒尔、保安三个地方，所以当时就有“保安三庄”之称，住在三庄的人也被称为“保安人”。这种居住环境，是保安族族源多元化形成的重要条件；和中国内地其他三个信仰伊斯兰教的民族一样，伊斯兰教在保安族形成和发展过程中起了重要的联结作用，且对保安族的经济、文化及社会生活诸方面产生了重要的影响。

保安族人后来从同仁迁到了现在居住的地区。他们虽然人口很少，但在历史上不仅以辛勤的劳动开辟了生活的田园，而且还以不同形式参加了反抗封建压迫的斗争：同治年间，他们参加了西北回民大起义；1943年，保安族的男女老少齐动员，开展了反抗国民党暴政的斗争，表现出英勇顽强的斗争精神。新中国成立后，保安族享受到民族平等权利。1952年3月，根据《中华人民共和国民族区域自治实施纲要》精神，在大河家和刘集两个地区成立了保安族自治乡，辖17个自然村，1956年改为民族乡。80年代初，成立了积石山保安族东乡族撒拉族自治县，为保安族和其他各族人民共同繁荣和发展创造了更有利更美好的前景。①

① 本节参阅了民族出版社《保安族》、甘肃人民出版社《保安族简史》、辽宁人民出版社《中国少数民族文化史》。

[General Information]
书名=中国伊斯兰文化类型与民族特色
作者=马启成 丁宏
页数=260
SS号=10153078
出版日期=